MANUEL M. GONZALEZ GIL

HISTORIA SALUTIS

Serie de monografías de Teología dogmática

CRISTO EL MISTERIO DE DIOS

Cristología y soteriología

II

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

BIBLIOTECA
DE
AUTORES CRISTIANOS

Declarada de interés nacional

LA EDITORIAL CATOLICA, S. A. — APARTADO 466

MADRID • MCMLXXVI

HISTORIA SALUTIS

Serie monográfica de Teología dogmática

COMITE DE DIRECCION

CRISTO, EL MISTERIO DE DIOS

Cristología y soteriología

II

POR

MANUEL M. GONZALEZ GIL

PROFESOR EN LA FACULTAD DE TEOLOGÍA
DE LA UNIVERSIDAD SOPHIA (TOKIO)

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID • MCMLXXVI

Con censura eclesiástica
Depósito legal M 1601-1976
ISBN 84-220-0741-X obra completa
ISBN 84-220-0743-6 tomo II
Impreso en España. Printed in Spain

INDICE GENERAL

Págs.

TERCERA PARTE: **Pasión y muerte** 3

Capítulo 15: El introito de la pasión 8
1. La entrada en Jerusalén 9
2. Predicciones de la pasión 14
3. Predicción e interpretación 20
4. La última cena 23

Capítulo 16: Las causas de la pasión 28
1. Las causas históricas de la pasión 29
2. Los agentes ocultos 35
3. El mandato del Padre 38
4. La obediencia del Hijo 45
5. La cooperación del Espíritu Santo 52
6. Reflexiones y corolarios 54

Capítulo 17: La historia de la pasión 61
1. Las narraciones de los evangelios 63
2. La sujeción al dolor 67
3. Los padecimientos de Jesús en su pasión 72
4. Encarnación y pasión 87

Capítulo 18: Los frutos de la pasión 90
1. El mensaje y los esquemas 91
2. Esquemas retrospectivos 95
3. Esquemas presénticos 98
4. Esquemas futurísticos 103
5. Universalidad de la redención 106

Capítulo 19: La pasión como obra de redención 112
1. Redención según categorías de la antigüedad 114
2. Redención en el Nuevo Testamento 118
3. La metáfora de redención de la literatura patrística 127
4. La figura del «gō'el» 129

Capítulo 20: La pasión como acto de satisfacción 132
1. Enunciados del Nuevo Testamento 133
2. Los sufrimientos del Siervo de Yahvé (Is 52,13-53,12) 141
3. Historia de una teoría 143
4. Elaboración del concepto de satisfacción 146
5. La satisfacción prestada por Cristo 160

Capítulo 21: La pasión como oblación sacrifical 167
1. Los sacrificios del Antiguo Testamento 169
2. Las formulaciones neotestamentarias 172
3. Reflexión teológica 185

Capítulo 22: Jesucristo, Sumo Sacerdote 197
1. La reflexión teológica neo-testamentaria 198

Págs.

2. La afirmación del sacerdocio de Jesucristo.......... 202
3. La excelencia del sacerdocio de Cristo.......... 208
4. Resumen y complementos.......... 213

Capítulo 23: La consumación de la muerte.......... 218

1. La muerte de Jesús y sus circunstancias.......... 219
2. La lanzada.......... 225
3. La sepultura.......... 227
4. El descenso al «sheol».......... 230
5. «Se ha consumado».......... 236

Capítulo 24: El misterio pascual.......... 245

1. La muerte hacia la vida.......... 246
2. La muerte de Cristo como victoria.......... 255
3. La glorificación en la muerte.......... 261
4. «El Hijo del hombre».......... 267
5. «Parasceve».......... 271

CUARTA PARTE: **Resurrección y gloria**.......... 277

Capítulo 25: El testimonio del Nuevo Testamento.......... 283

1. Inventario de los textos.......... 285
2. Resumen del testimonio neo-testamentario.......... 301
3. Caracteres del testimonio apostólico.......... 314
4. Explicaciones complementarias.......... 321

Capítulo 26: La resurrección ante la historia y la fe.......... 334

1. La resurrección y la historia.......... 337
2. Horizonte de credibilidad.......... 352
3. La resurrección como objeto de fe.......... 361
4. Reflexión final.......... 371

Capítulo 27: La resurrección como obra del Padre.......... 375

1. La formulación bíblica.......... 376
2. Confirmación divina de la vida de Jesús.......... 380
3. Consumación de la revelación.......... 384
4. Culminación de la acción salvífica.......... 391

Capítulo 28: La resurrección como exaltación del Hijo.......... 402

1. La entronización del Hijo.......... 404
2. Presencia en la ausencia.......... 409
3. La tensión escatológica.......... 413
4. La segunda venida.......... 422
5. Perspectiva de eternidad.......... 429

Capítulo 29: La resurrección y la donación del nombre supremo. 437

1. Qué significa la donación del nombre.......... 438
2. «Hijo de Dios».......... 441
3. «Cristo».......... 445
4. «Rey».......... 447
5. «Juez».......... 458
6. «Salvador».......... 464
7. «Señor».......... 466

Págs.

Capítulo 30: La resurrección de Jesús y la efusión del Espíritu Santo.......... 474
1. El Espíritu Santo y la resurrección de Jesús.......... 475
2. La promesa del Espíritu Santo.......... 477
3. Pascua y Pentecostés.......... 481
4. Por qué antes «no había Espíritu».......... 484
5. La tríada: Señor-Espíritu-Iglesia.......... 489

Capítulo 31: Jesucristo resucitado y la Iglesia.......... 503
1. Jesucristo resucitado en su relación con la Iglesia.......... 504
2. La Iglesia en su relación con Jesucristo resucitado.......... 509

Capítulo 32: La resurrección y la historia de la salvación.......... 522
1. La resurrección en la historia de Jesucristo.......... 525
2. La resurrección y la historia de Israel.......... 530
3. La resurrección y la historia de la Iglesia.......... 538
4. La resurrección y la historia de la humanidad.......... 543
5. El misterio de la historia de la salvación.......... 551

LIBRO TERCERO

EL MISTERIO DE CRISTO EN SINTESIS TEOLOGICA

Artículo 1: El misterio del amor del Padre.......... 558
1. La realidad de la auto-donación del Padre en Cristo.......... 560
2. El modo de la auto-donación del Padre en Cristo.......... 568
3. Jesucristo, sacramento del Padre.......... 576
4. El designio eterno del Padre de comunicarse en Cristo... 578
5. «El Padre es caridad».......... 590

Artículo 2: El misterio de la unidad en Cristo.......... 594
1. «El único Mediador».......... 595
2. «El Primogénito».......... 604
3. Cristo, centro unificador del universo.......... 619
4. El misterio de Cristo y el misterio del hombre.......... 626

Artículo 3: La comunicación del misterio por obra del Espíritu.. 633
1. El Espíritu da a conocer el misterio.......... 634
2. El Espíritu hace vivir el misterio.......... 637
3. «Al Padre por Cristo en el Espíritu».......... 639

Epílogo.......... 642
1. «Ver a Jesús».......... 642
2. «Ver al Padre».......... 645

INDICE BÍBLICO.......... 649

INDICE DE TEMAS Y PERSONAS.......... 669

CRISTO, EL MISTERIO DE DIOS

II

Tercera parte

PASIÓN Y MUERTE

Capítulo 15: El introito de la pasión.
» 16: Las causas de la pasión.
» 17: La historia de la pasión.
» 18: Los frutos de la pasión.
» 19: La pasión como obra de redención.
» 20: La pasión como acto de satisfacción.
» 21: La pasión como oblación sacrificial.
» 22: Jesucristo, Sumo Sacerdote.
» 23: La consumación de la muerte.
» 24: El misterio pascual.

BIBLIOGRAFIA

MySal III-II 143-265; 337-382; RATZINGER, p.244-256.—PANNENBERG: 303-347; DUQUOC, p.283-314; SCHELKLE, p.102-115; KASPER, p.132-144; GONZÁLEZ FAUS, p.123-166.

CFT: «Redención» IV 13-31; II-15.° A.—«Salvación» IV 174-186.— DBS: «Passion» VI 1419-1492.—DTC: «Rédemption» 26, 1912-2004.—EnCat: «Redenzione» X 615-624.—HTTL: «Passio Christi» 5,353-356; «Soteriologie» 7,80-85.—LTK: «Soteriologie» 9,894-897.—RGG: «Erlösung» II 579-590.—«Versöhnung» VI 1367-1379.—SMun: V 258-264: «Pasión de Cristo».—TWNT: πάσχω: V 903-939; σταυρός: VII 572-584..—L. RICHARD, *Le mystère de la Rédemption* (Trn 1959); P. BENOIT, *Passion et Résurrection* (Pa, Cerf, 1966); trad. *Pasión y Resurrección del Señor* (Ma, Fax, 1971); H. CONZELMANN, AL., *Zur Bedeutung des Todes Jesu. Exegetische Beiträge* (Gü, Mohr, 1968); M. SEILS, *Zur Frage nach der Heilsbedeutung des Kreuzestodes Jesu:* TLZ 90 (1966) 881-894; P. VIERING (Hrsg.), *Das Kreuz Jesu als Grund des Heiles* (Gü, Mohr, 1967); E. KÄSEMANN, *Die Heilsbedeutung des Todes Jesu nach Paulus* en *Paulinische Perspektiven* (Tü 1969) p.61-107; HANS KESSLER, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung* (Dü, Patmos, 1970); CHRISTIAN DUQUOC, *Théologie brève de la mort du Christi:* LVie 20 (1971) 110-121; B. KLAPPER, *Diskussion um Kreuz und Auferstehung* (Wuppertal [4]1971); JÜRGEN MOLTMANN, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie* (Mch, Kaiser, 1972); cf. DIETRICH, WIEDERKEHR, *Neue Interpretation des Kreuzestodes Jesu. Zu Jürgen Moltmanns Buch: Der gekreuzigte Gott:* FrZtPhTh 20 (1973) 441-463.

«Es menester que vaya a Jerusalén y padezca... y sea entregado a la muerte» (Mt 16,21).

Aunque los evangelios no son diarios biográficos, con todo, en la descripción de la vida pública insinúan una trayectoria que, por su verosimilitud, corresponde sin duda a la realidad histórica. El entusiasmo primero de las turbas se entibia, al mismo tiempo que se exacerba la oposición de la clase dirigente, escribas y fariseos; se prevé un choque inevitable con las autoridades judías, acompañado por el abandono de parte del pueblo. Según datos, en los que el cuarto evangelio coincide con los sinópticos, esta situación, que los exegetas llaman «la crisis galilaica» [1], se alcanza poco antes de la confesión de Pedro (Mt 16,13-20; Mc 8,27-30; Lc 9,18-21; cf. Jn 6,60-71). Dada la actitud mansa y humilde de Jesús, enemigo de toda violencia (cf. Mt 11,29; 12,17-21; Lc 9,54-55), se puede ya temer que el conflicto acarreará su ruina. Pero él camina decididamente hacia su destino.

Lucas es el evangelista que más ha puesto de relieve esta marcha de Jesús hacia Jerusalén y hacia el desenlace trágico, haciendo de ella una especie de teologúmeno o axioma teológico en aquella «narración del viaje», que ocupa casi la mitad de su evangelio (Lc 9,51 a 19,28) [2]. Jesús se dirige a la Ciudad Santa como a la meta de su vida, porque allí tendrá lugar su «salida» de este mundo [a] (Lc 9,31), que es también su «elevación» en la cruz y su «ascensión» a los cielos [b] (Lc 9,51; Act 1,2. 11.22; cf. 1 Tim 3,16; Jn 3,14; 8,28; 12,32.34).

Lucas había combinado en una escena al comienzo del ministerio público episodios distanciados entre sí cronológicamente (Lc 4,16-30). La razón para agruparlos pudo ser su método de eliminación, para poner punto final a lo relacionado con Nazaret; pero, además del nexo geográfico, parece traslucirse otro ideológico: Lucas preludia, como en una obertura, temas que va a desarrollar a lo largo del evangelio.

Nos presenta allí a Jesús predicando en Nazaret, donde, a

[a] ἔξοδος.

[b] ἀνάλημψις, ἀνελήμφθη.

[1] FRANZ MUSSNER, *Gab es eine 'galiläische Krise'?*, en *Orientierung an Jesus* p.238-252.

[2] Este «viaje» comienza en Lc 9,51; se menciona en 13,22; 17,11; 18,31; termina con la entrada triunfal en Jerusalén, en 19,28; cf. G. GILL, *Observations on the Lucan Travel Narrative and Some Related Passages:* HarThR 63 (1970) 199-221.

vista de sus conciudadanos, había crecido en robustez, sabiduría y amabilidad (cf. Lc 2,40). Primero, Jesús señala el cumplimiento de la profecía de Isaías en el hecho mismo de su predicación; sus compatriotas le escuchan embelesados (cf. v.16-22). Luego, con una transición por medio de un simple «y les dijo» (v.23), se pasa a la situación, históricamente posterior, de la crisis galilaica: Jesús se lamenta de la incredulidad de sus oyentes, porque no aceptan sencilla y plenamente su mensaje; ante esta invectiva severa y urgente, el pueblo se irrita hasta el punto de querer deshacerse de este profeta molesto, precipitándolo desde la altura de la colina donde la ciudad está edificada; pero «él pasó por en medio de ellos» sin que pudiesen retenerle (v.24-30). Sospechamos en este relato un esbozo anticipado de la persecución violenta contra Jesús y de su triunfo en la resurrección, con apertura a la misión universal [3].

Aunque menos temáticamente que Lucas, los otros evangelistas, en las narraciones de la vida pública, sugieren esta marcha hacia la catástrofe al darnos noticia de varios intentos de dar muerte a Jesús, no llevados a efecto porque «aún no había llegado su hora», como dice Juan (Jn 8,20; cf. Mc 3,6; 8,28; 12,32.34; Mt 12,14; Lc 13,31; Jn 5,18; 7,30.32; 8,20.27.40.59).

En una palabra, la predicación y los milagros de Jesús, es decir, toda su actividad de profeta y taumaturgo, iba a desembocar en la pasión. Pero esa misma pasión era su vuelta al Padre y la glorificación suya y del Padre (cf. Jn 12,28.32; 13,1; 17,1).

Jesús no podía menos de darse cuenta del sesgo que las cosas iban tomando y, consiguientemente, no podía menos de vislumbrar un desenlace funesto, el propio de un profeta: «No hay profeta que sea honrado en su patria» (Mt 13,57; Mc 6,4; Lc 4,24; Jn 4,44).

Años después, el mártir Esteban lanzará una acusación semejante contra sus perseguidores: «¿Ha habido acaso un profeta al que no hayan perseguido vuestros padres? Ellos mataron a los que predecían la venida del Justo (Mesías), y vosotros habéis traicionado y asesinado a ese Justo» (Act 7,52).

Desenlace funesto, pero necesario: «era menester que padeciese mucho» [c] (Mt 16,21; Mc 8,31; Lc 9,22; 17,25; 24,7.26; Jn 3,14; 12,34; Act 17,3). Y esto mismo significa que Dios le reconoce como verdadero profeta, puesto que le entrega a la

[c] δεῖ, ἔδει.

[3] Cf. B. Hill, *The Rejection of Jesus at Nazareth (Luke 4,16-30)*: NovT 13 (1971) 161-180.

suerte de un profeta. La conciencia misma de ser el profeta absoluto y definitivo, porque como tal se ha presentado en todo su ministerio, hace presentir a Jesús un fracaso que, paradójicamente, es su gloria; porque, si la malignidad del mundo, cegado y pervertido por el pecado, no puede soportarle, esto mismo demuestra que él no ha servido al mundo, sino a Dios, y que Dios aprueba su conducta y su persona.

Jerusalén es la ciudad asesina de los profetas (Mt 23,37; Lc 13,34). Jesús, el mayor de todos ellos, no espera para sí otra suerte; aun conociendo el peligro, se encamina hacia aquella ciudadela del judaísmo: «porque no está bien que un profeta muera fuera de Jerusalén» (Lc 13,33; cf. 11,47-49).

CAPÍTULO 15

EL INTROITO DE LA PASION

1. *La entrada en Jerusalén:* A. La entrada triunfal. B. La purificación del templo. C. Las últimas controversias. D. La petición de los gentiles. E. Peroración patética.
2. *Predicciones de la pasión:* A. Predicciones explícitas. B. Predicciones indirectas. C. Historicidad de estas predicciones.
3. *Predicción e interpretación:* A. Interpretación implícita. B. Interpretación explícita.
4. *La última cena:* A. El lavatorio de los pies. B. La institución de la Eucaristía.

BIBLIOGRAFIA

HERMANN PATSCH, *Der Einzug Jesu in Jerusalem:* ZTK 18 (1971) 1-25; R. H. HIERS, *Purification of the Temple: Preparation for the Kingdom of God:* JBL 90 (1971) 82-90; G. SCHNEIDER, *Die Davidssohnfrage (Mk 12,35-37):* Bibl 53 (1972) 65-90; ANDRÉ FEUILLET, *Les trois grandes prophéties de la Passion et de la Résurrection des évangiles synoptiques:* RevTho 67 (1967) 533-560; 68 (1968) 41-74; G. STRECKER, *Die Leidens-und Auferstehungsvoraussagen im Markusevangelium (Mk 8,31; 9,31; 10,32-34):* ZTK 64 (1967) 16-39; ANDRÉ FEUILLET, *Le logion sur la rançon:* RevScPhTh 51 (1967) 365-402; J. L. CHORDAT, *Jésus devant sa mort dans l'évangile de Marc* (Pa, Cerf, 1970); AUGUSTIN GEORGE, *Comment Jésus a-t-il perçu sa propre mort?:* LVie 20 (1971) 34-59; J. GUILLET, *Jésus devant sa vie et sa mort* (Pa, Aubier, 1971); H. SCHÜRMANN, *Wie hat Jesus seinen Tod bestanden und verstanden? Eine Methodenkritische Besinnung,* en *Orientierung an Jesus* p.325-363; GEORGE RICHTER, *Die Fusswaschung im Johannesevangelium. Geschichte ihrer Deutung* (Rgb, Pustet, 1967); H. SCHÜRMANN, *Palabras y acciones de Jesús en la última Cena (B):* Conc 40 (1968) 629-640; JOACHIM JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu* (Gö ³1960); trad. fr. *La Dernière Cène. Les Paroles de Jésus:* LDiv (1972); R. FENEBERG, *Passafeier und Abendmahl* (Mch 1971); K. KERTELGE, *Die urchristliche Abendmahlsüberlieferung und der historische Jesus:* TrTZ 81 (1972) 193-202.

«Caminaba delante de todos, subiendo a Jerusalén» (Lc 19,28).

La vida pública se abría con un pórtico grandioso: la predicación del Precursor y la teofanía del bautismo. De modo semejante, la pasión se inaugura con un introito doble: solemne el de la entrada triunfal en Jerusalén, íntimo y cordial el de la última cena. Este doble introito clausura una etapa como su colofón inevitable, porque el camino de Jesús llevaba a la pasión.

1. La entrada en Jerusalén

La entrada triunfal en Jerusalén, con los actos y discursos que la acompañan, encuadra en el marco de la interpretación soterio-escatológica de su vida.

A. *La entrada triunfal.*—A diferencia de aquella fiesta de los Tabernáculos, en que Jesús subió a la Ciudad Santa como de incógnito (Jn 7,2.10), esta pascua la aprovecha para presentarse con la autoridad de profeta definitivo que para sí reivindica.

Es la única pascua mencionada explícitamente por los sinópticos, aunque Marcos señala en otra ocasión indirectamente el tiempo pascual (Mc 6,39: «la hierba tierna» nace en la primavera, en la que cae la fecha de pascua; por Juan sabemos que el milagro allí narrado se hizo «en la proximidad de la pascua»: Jn 6,4). Juan ha hecho referencia a tres festividades pascuales, aunque sólo de la primera y última se dice que Jesús acudiese a ella (Jn 2,13.23; 6,4; y 11,55; 12,1; 13,1; 18,28; 19,14; no es probable que pueda identificarse con la pascua aquella «fiesta» de 5,1). Como de costumbre, nos ceñimos al alcance cristo-soteriológico del misterio.

Los cuatro evangelistas, con la usual diversidad de énfasis y de detalles, narran el hecho dándole un tinte característico y paradójico de magnificencia y sencillez, de majestad y modestia (Mt 21,1-11; Mc 11,1-11; Lc 19,28-38; Jn 12,12-19).

Jesucristo mismo ha tomado la iniciativa: él envía a dos discípulos con la orden de que le traigan un borriquillo, porque «el Señor lo necesita». Los discípulos forman el primer grupo que ovaciona a su Maestro. Pero pronto se les une una multitud muy numerosa.

El sentido de la escena es marcadamente mesiánico y profético: se aclama «el advenimiento del reino de nuestro padre David», se lanzan vítores al «Hijo de David» y las turbas le llaman a voces «Jesús de Nazaret en Galilea, el profeta».

Jerusalén es la ciudad mesiánica por excelencia, donde ha de asentarse para siempre el trono de David y adonde acudirán todos los pueblos a adorar a Yahvé (Sal 2,6; 110,2; Is 2,2-4; 60,1-14, etc.). Si Jesús ha vinculado a su persona el establecimiento del reino de Dios, no puede menos de proclamarlo en aquel centro de las esperanzas mesiánicas y de las promesas divinas. Razón tenía Lucas para presentar toda la vida de Jesús como un viaje a Jerusalén.

Por desgracia, Jerusalén es «la que mata a los profetas y apedrea a los que le han sido enviados» (Mt 23,37; Lc 13,34). Ser arrastrado a la muerte en Jerusalén será un indicio más de que Jesús es verdaderamente profeta enviado por Dios: «No cabe que un profeta perezca fuera de Jerusalén» (Lc 13,33).

La entrada solemne reviste así en su contexto un sentido profético-mesiánico inconfundible. Allí va a llevarse a cabo «el juicio del mundo», aquella «crisis» discriminativa que se venía prolongando durante toda la predicación de Jesús; pero también podrá Jesús mostrar la seguridad de que desde allí «el príncipe de este mundo será expulsado» radicalmente (Jn 12,31-32).

No pasemos por alto aquella paradoja de grandeza y mansedumbre, de gloria divina embozada para no infundir temor. Es la nota distintiva del «Dios escondido», del reino que «no viene con aparatosidad» (Lc 17,20), porque «no es un reino de este mundo» (Jn 18,36).

B. *La purificación del templo.*—Jesús, sea aquel mismo día o al siguiente, se dirige al templo y arroja de él a los vendedores (Mt 21,12-13; Mc 11,15-17; Lc 19,45-46; Jn 2,14-17). Le impulsa a este acto el celo de la casa de Dios; combinando dos textos de los profetas, dice: «Mi casa (la de Dios) es casa de oración (Is 56,7), pero vosotros la habéis convertido en cueva de salteadores» (Jer 7,11). Al obrar así, Jesucristo se arroga autoridad inusitada: procede como quien tiene poder[a] sobre lo más sagrado: sobre «la casa de Dios». En otras ocasiones había osado atribuirse derecho para quebrantar el descanso del sábado, el día consagrado a Dios; aquí dispone sobre el templo, consagrado también a Yahvé.

Y, lo que es aún más grave, se atreve a predecir su ruina.

[a] ἐξουσία.

Audacia semejante sólo la habían mostrado los antiguos profetas. ¿Podría él presentar sus credenciales? Este será el punto de la primera controversia de aquellos días. Pero el hecho de que ésta se suscitase demuestra que Jesucristo realmente se había equiparado a los grandes profetas del pasado, si no es que se había puesto por encima de ellos.

Juan coloca este incidente al principio de la vida pública, con ocasión de la primera pascua (Jn 2,13). No es, con todo, probable que desde el comienzo Jesús hubiese procedido de una forma tan provocativa, antes aún de haber dado a conocer su mensaje. Parece que la anticipación obedece no a la cronología, sino a una sistematización ideológica.

Mateo y Marcos no relatan la predicción de la destrucción del templo, como hace Juan (Jn 2,18-22); pero la suponen: a ella apelan los falsos testigos ante el sanedrín (Mc 14,57-58; Mt 26,60-61), y a ella aluden las burlas contra el Crucificado (Mc 15,29; Mt 27,39-40). Lucas no la menciona.

En todo el contexto de la predicación de Jesús sobre la inminencia del advenimiento del reino de Dios, el anuncio de la destrucción del templo toma un acento escatológico indiscutible. ¡Si Jerusalén supiese lo que para ella significa esta visita de Jesús! Pero «vuestra casa va a quedar desierta. Os aseguro—continúa Jesús—que no me volveréis a ver hasta el día en que digáis: ¡Bendito el que viene en nombre del Señor!» (Lc 13,34-35; Mt 23,37-39), con referencia apenas velada a la parusía del Hijo del hombre.

C. *Las últimas controversias.*—Si se permite una frase vulgar, Jesucristo, yendo ahora a Jerusalén, se había metido en la boca del lobo. Jerusalén era la ciudadela del judaísmo oficial: del legalismo farisaico y del *establishment* saduceo. A ambos había ofendido la actitud de Jesús. El ha relativizado la ley y el culto, subordinando la primera al amor del prójimo y declarando la próxima abolición del último. Más aún, relativiza los valores humanos, sin negarles una justa autonomía.

«¿Qué hará el amo de la viña (Yahvé)? Destruirá a los labradores (perversos) y dará su viña a otros», «que le den los frutos a su tiempo» (Mc 12,9; Mt 21,40-41; Lc 20,15-16). «Amarás al Señor... Amarás a tu prójimo como a ti mismo. En estos dos mandamientos se compendian la ley y los profetas» (Mt 22,37-40; Mc 12,29-31). «Dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios» (Mt 22,21 par.).

Pero aún queda por contestar el interrogante fundamental: «¿Con qué autoridad haces esto?», y «¿quién te ha dado derecho para hacer tales cosas?» (Mt 21,23; Mc 11,28; Lc 20,2). Más

que una pregunta, era una emboscada: no se investiga con el deseo de oír de un profeta la verdad para aceptarla, sino con la alevosía de hacer caer en la trampa a un enemigo molesto y odiado. Jesús pone el dedo en la llaga: vuestra insinceridad, demostrada en vuestra actitud respecto del Bautista, no merece respuesta (Mt 21,24-27 par.). Pero él mismo va a sugerirla, porque no rehúye la cuestión en esta coyuntura crucial: «¿Qué os parece del Mesías?, ¿de quién es hijo?... Pues, ¿cómo David, con inspiración divina, le llama Señor?» (Mt 22, 41-46 par.).

Otra discusión le dio pie para proclamar la omnipotencia amorosa de Dios, para quien nadie muere, porque «no es Dios de muertos, sino de los que viven», a quienes da la vida arrebatándolos de las garras de la muerte (Mt 22,23-33 par.). Con esta confianza inquebrantable en el poder y amor de su Padre camina el mismo Jesús hacia su muerte.

Porque, aunque hijo y señor de David, el Mesías será rechazado por los líderes de su pueblo como inútil e inservible para la construcción del reino de Dios; pero Dios le colocará como piedra angular con admiración de los que contemplen esta obra de Yahvé (Mt 21,42 par.; Sal 118,22-23).

D. *La petición de los gentiles.*—El sentido mesiánico-escatológico de la entrada triunfal se complementa con la idea de su extensión universal.

Los sinópticos acumulan en estos pasajes las predicciones del traspaso del reino a «otro pueblo que dé sus frutos» (Mt 21, 41.43 par.): «los invitados no eran dignos» de tomar parte en el banquete de bodas del hijo del rey, quien ordena a sus criados que hagan venir a todos los que encuentren «en las encrucijadas de los caminos» (Mt 22,2-9), mientras que la ciudad queda desierta y arrasada (Mt 23,38; Lc 19,44).

Juan, por su parte, pone de relieve este alcance universal del mesianismo de Cristo enlazándolo más directamente con su muerte. Dos escenas, una de odio y otra de bondad, forman el díptico.

La primera se desarrolla en el consejo de «los príncipes de los sacerdotes y los fariseos». «Caifás, el sumo sacerdote de aquel año» fatídico, declara solemnemente: «Es preferible que muera un solo hombre por el pueblo a que perezca toda la nación». Fue una profecía involuntaria, explica Juan: Dios quiso hablar por boca del pontífice de aquel año. Y la profecía significaba que Jesús había de morir no sólo por el pueblo de Israel, sino por todas las naciones del mundo, «para reunir

en uno a todos los hijos de Dios (aún) dispersos» (Jn 11, 47-52).

La segunda tiene por escenario el templo, después de la entrada triunfal. La profecía de Caifás empieza a realizarse. «Unos gentiles [b] (prosélitos, sin duda), de los que habían subido para adorar (participando en el culto) en la fiesta», desean «ver a Jesús». No se nos dice si de hecho hablaron con él. Pero, al recibir su petición, Jesús exclama: «Ha llegado la hora de la glorificación del Hijo del hombre... Si el grano de trigo... muere, produce mucho fruto... Y yo, levantado de la tierra (al ser crucificado), atraeré a todos los hombres hacia mí» (Jn 12,20-33). Su muerte en la cruz es necesaria para que ilumine a todos los pueblos y difunda su Espíritu sobre todos los hombres. «El Señor es el fin de la historia humana, el punto de convergencia de los deseos de la historia y de la civilización, el centro del género humano, gozo y plenitud de todos los corazones» (GS 45). Pero lo es por razón de su cruz, de su misterio pascual.

E. *Peroración patética.*—Jesús va a «dar fin a todos los discursos» (cf. Mt 26,1).

Uno de los últimos se dirige a la multitud. Es una exhortación patética a desenredarse de la estrechez y de la perversidad farisaica para convertirse de corazón a Dios: «¡Cuántas veces quise recoger a tus hijos como la gallina recoge sus polluelos bajo sus alas, y no quisiste!» (Mt 23,37). «¡Si (al menos) en este día conocieses la visita de la paz (que se te ofrece), pero se oculta a tus ojos!» (Lc 19,42). «Por poco tiempo todavía está entre vosotros la luz. Caminad en tanto que tenéis luz, para que no os sorprenda la oscuridad... Mientras tenéis luz, creed en la luz, para llegar a ser hijos de la luz». Pero Jesús «se escondió de su vista. (Porque), aunque había hecho tan grandes señales (milagrosas) delante de ellos, no creyeron en él» (Jn 12, 35-37).

El otro discurso tiene por oyentes a los discípulos: prenuncia el fin de la economía veterotestamentaria y abre la perspectiva a la consumación escatológica. Se le denomina, con justicia, «discurso escatológico».

En Marcos ocupa un capítulo (Mc 13). En Mateo abarca dos (Mt 24 y 25). Lucas ha distribuido en varios pasajes el material reunido aquí por Mateo (Lc 12,41-48; 17,26-30.34-36; 19,11-27; 21,5-33).

En otro lugar se tocaron algunos problemas relativos a su contenido. No insistimos más en su exegesis.

[b] ἕλληνες.

Estos últimos discursos de Jesús refuerzan el acento escatológico de la entrada en Jerusalén. Ha llegado el momento culminante. Y éste lo determina la muerte de Jesús, hacia la que él avanza consciente y voluntariamente. Porque Jesús había previsto el desenlace y, según el testimonio de los evangelios, lo había prenunciado con insistencia y había declarado su significado: era «la hora», «su hora», como repite Juan (Jn 2,4; 7,30; 8,20; 12,23.27; 13,1; 17,1). Aunque para ello tengamos que volver sobre nuestros pasos, es necesario recordar aquellas predicciones.

2. Predicciones de la pasión

Ponemos por delante los textos evangélicos, cuyo valor documental estudiaremos a continuación.

A. *Predicciones explícitas.*—Los evangelios sinópticos relatan tres predicciones explícitas de la pasión, colocadas siempre en el mismo contexto literario: indicio de la antigüedad de esta tradición.

La primera predicción fue con ocasión de la confesión de Pedro junto a Cesarea.

> Nos encontramos en la vertiente de la crisis galilaica. Jesús no puede ya andar libre y tranquilamente por Judea (Jn 7,1), y en la misma Galilea le va faltando la seguridad desde que los fariseos han empezado a intrigar contra su vida (cf. Mc 3,6) y el tetrarca Herodes muestra una preocupación inquietante respecto de él (cf. Mt 14,1-2.13; Lc 13,31). Jesús rehúye las aglomeraciones populares y se dedica intensamente a la instrucción del círculo reducido de los íntimos.

Sus discípulos tienen que convencerse de que Jesús es el Cristo o Mesías, pero tienen también que comprender que el suyo es diametralmente opuesto al mesianismo popular de triunfalismo nacionalista y político: él es el Mesías, que, para entrar en el ejercicio de su gloria y poder, «es menester que padezca muchas cosas» de parte de su pueblo. Fe en su mesianidad y aceptación del misterio de la cruz: éste es el tema central de la enseñanza de Jesús a sus discípulos en esa coyuntura; y así, después de aprobar la confesión en su mesianidad trascendental hecha por Pedro, Jesús se pone despacio a explicar el camino del sufrimiento que su mesianidad implica (Mt 16,21-23; Mc 8,31-33; Lc 9,22).

La segunda predicción sigue, con un breve intervalo, a la transfiguración, en la que se manifestó su gloria futura. Ya durante aquellos momentos, en medio del esplendor de la apa-

rición, el diálogo con Moisés y Elías había tenido como tema, según Lucas, «la salida» de Jesús de este mundo (Lc 9,31). Ahora se prepara a partir para Jerusalén y anuncia paladinamente sus sufrimientos y la muerte que allí le esperan (Mt 17, 22-23; Mc 9,31; Lc 9,44).

Finalmente, cuando, pasando por Jericó, se acerca al fin de su jornada camino de aquella pascua que coincidirá con su muerte, por tercera vez anuncia en términos claros su pasión (Mt 20,17-19; Mc 10,33-34; Lc 18,31-34).

B. *Predicciones indirectas.*—Fuera de estas tres predicciones, muy definidas en su contenido y enmarcadas en un contexto histórico bien determinado, hay otras insinuaciones menos precisas de la pasión futura, cuyas circunstancias concretas son más difíciles de fijar.

Con ocasión de la discusión sobre el ayuno, Jesús pronuncia una frase enigmática: «Vendrán días en que el esposo les será arrebatado (a sus discípulos), y entonces ayunarán» (Mt 9,15; Mc 2,19-20; Lc 5,34-35).

Esta cláusula no se inventó en una época posterior: no es imaginable que la Iglesia primitiva, con la fe en la resurrección del Señor, la esperanza de su pronta venida y la experiencia de los dones del Espíritu Santo, se considerase en estado de viudez (cf. Act 2,39-40; 3,25-26; 4,11-12; 5,31, etc.); ni se puede buscar el origen de ese aforismo en el intento de explicar como conforme a la enseñanza de Jesús una antigua práctica de ayunos, de la cual no tenemos noticias seguras. Más bien, por el contrario, la misma imprecisión y vaguedad en la predicción es una garantía de su autenticidad como palabra del mismo Jesús.

Otro ejemplo es el dicho sobre el cáliz que Jesús ha de beber. El cáliz ahí no puede significar más que un destino doloroso, que Jesús tiene que afrontar como etapa previa para su glorificación (Mt 20,22; Mc 10,38).

Es otro anuncio velado de la pasión; y por esto, como la anterior, deberá juzgarse que es una palabra auténticamente suya. En Getsemaní Jesús acepta de manos de su Padre este cáliz amargo (Mt 26,39; Mc 14,36; Lc 22,42; Jn 18,11).

Más vaga todavía es otra alusión a su futura «consumación». Los fariseos le avisan de las intenciones siniestras de Herodes. ¿Se trata de una verdadera intriga del tetrarca contra la vida de Jesús, o sólo de un rumor falso esparcido con el propósito de inducirle a salir de Galilea? No nos interesa saberlo. De todos modos, Herodes es astuto como una zorra. Pero Jesús

seguirá trabajando «hoy y mañana»; y continúa: «Al tercer día me consumo»; porque éste es el destino de un profeta; pero esto tendrá lugar no en el territorio de Herodes, sino en Jerusalén. Por eso añade: «Al día siguiente tendré que marcharme, porque no está bien que un profeta muera fuera de Jerusalén» (Lc 13,31-33).

En esta frase no se alude a la resurrección al tercer día, sino a la consumación por la muerte.

Cuando la hora de la pasión se echaba ya encima, las predicciones se multiplican. «Seis días antes de la pascua» en la que iba a morir, Jesús acepta la unción de María en Betania como si fuese su embalsamiento (Mt 26,6-13; Mc 14,3-9; Jn 12,1-8). En uno de los discursos pronunciados en aquella última semana de su vida, a continuación de su entrada triunfal en Jerusalén, Jesús describe en forma alegórica la historia de las infidelidades del pueblo judío, que pronto van a colmarse con la crucifixión del mismo Cristo: los colonos de la viña propiedad de Yahvé, después de haber maltratado y asesinado a los profetas hasta Juan, el último de todos, se deciden a dar muerte al Hijo único, enviado al fin por Dios (Mt 21,33-46; Mc 12, 1-12; Lc 20,9-19). Con otro símil, al recibir aquellos mismos días la visita de un grupo de gentiles, Jesús se compara al grano de trigo, que es menester caiga en el surco y muera para producir fruto abundante (Jn 12,20-24).

Son difíciles de situar cronológicamente las predicciones de la pasión del cuarto evangelio. Una aparece ya en la primera subida pública de Jesús a Jerusalén, con el anuncio de la destrucción y la reconstrucción en tres días del templo, refiriéndose a sí mismo (Jn 2,19-22); pero probablemente se trata aquí de una anticipación literaria. En el coloquio con Nicodemo, que sigue a aquella escena, habla Jesucristo de su «elevación» a semejanza de la serpiente de bronce erigida por Moisés en el desierto (Jn 3,14).

El mismo verbo: «ser elevado», se repite en otras dos ocasiones. En una dice: «Cuando hayáis levantado en alto al Hijo del hombre, entonces conoceréis que *yo soy*» (Jn 8,28). Y después de la entrada triunfal: «Cuando yo haya sido alzado de la tierra, atraeré hacia mí a todos» (o: «todas las cosas», según una variante del texto); el evangelista glosa: «Decía esto indicando con qué clase de muerte iba a morir» (Jn 12,32-33).

Otras alusiones a su pasión futura y al sentido con que la sufría se encuentran en el sermón sobre «el pan de vida»: «el pan que yo daré es mi carne (sacrificada) por la vida del mundo» (Jn 6,51); y en la alegoría del buen pastor, que da la vida

por sus ovejas, como él hará en obediencia a su Padre (Jn 10, 11-18).

La línea cronológica divisoria entre los anuncios velados y las predicciones abiertas no aparece tan clara como en los sinópticos. Hay, sin embargo, una situación muy semejante a la de Cesarea de Filipo, aunque la localización sea distinta: una crisis de fe en el auditorio da pie a una pregunta de Cristo y a una confesión de Pedro equiparables a las que los sinópticos nos relatan. Aquí dice Pedro: «Señor, ¿a quién habremos de ir? Tú tienes palabras de vida eterna, y nosotros hemos creído y sabemos que tú eres el Santo de Dios», es decir: el Mesías; y Jesucristo aprovecha la ocasión para anunciar veladamente que uno de ellos será traidor, como en los sinópticos la aprovechaba para predecir su pasión (Jn 6,68-71; cf. Mc 8,27-31).

C. *Historicidad de estas predicciones.*—Abordemos ahora la cuestión de la autenticidad o historicidad de estas predicciones: ¿las pronunció Jesús tal como las leemos en los evangelios, o son una construcción literaria de los evangelistas? Con otras palabras: ¿son verdaderas «profecías» de Jesús, o solamente «profecías *ex eventu*» de los evangelistas, historia disfrazada de profecía?

Como en otras ocasiones, es menester distinguir aquí entre el núcleo y el revestimiento literario. No habría dificultad en conceder que detalles del contorno se introdujeron después de contemplada la realidad histórica. En la parábola de los colonos de la viña, por ejemplo, sería un pormenor añadido a vista de los hechos el de que al hijo «le echaron fuera de la viña», porque Jesucristo fue crucificado «fuera de la ciudad» (Mt 21,39; Lc 20,15; y con pequeña variación: Mc 12,8; cf. Mc 15,20 par.; Jn 19,30; Act 13,12). Por otra parte, en absoluto, no habría tampoco dificultad en atribuir a la profecía original algunos de estos detalles; porque un profeta se permite fingirlos si los juzga verosímiles «ex communiter contingentibus» y aptos para visualizar el contenido de su predicción: no pretende describir los acontecimientos futuros con la precisión de un historiador, sino poner de relieve el sentido de la historia, cuyo porvenir pinta según modelos conocidos del pasado, que tal vez, sin que el profeta pretendiese afirmarlo, coincidirán con el suceso futuro.

En todo caso, si quiere uno ceñirse a lo que una crítica puramente histórica pueda probar como mínimo auténtico en estas predicciones de Jesús, será imposible demostrar que todos esos pormenores formaron parte de la profecía tal como él la pronunció.

Aunque no sea posible reconstruir las palabras mismas de cada una de estas predicciones, no es legítimo dudar de que Jesús predijo su pasión. Hemos citado arriba predicciones menos detalladas que, por su misma vaguedad, no parecen haber sufrido ninguna ampliación «ex eventu». Además, los prenuncios de un desenlace fatal son numerosos y están ligados con diversos episodios de su vida, de modo que parece imposible suprimirlos todos y atribuirlos a meras construcciones literarias posteriores. Más aún, bastará con admitir que Jesucristo no vivía, como se dice, en las nubes para reconocer que no pudo menos de advertir la tempestad que se cernía sobre su cabeza y prever el final trágico de su ministerio. ¿No sabía que ésta había sido la suerte de Juan Bautista? (cf. Mt 17,12; 21,32). ¿No se había dado cuenta de las asechanzas tendidas contra él para convencerle de blasfemo, destructor de la ley y del culto, y de este modo arrastrarle a su ruina? (cf. Mc 3, 2.6; 11,27-28; 12,13-15). ¿No había exigido a sus seguidores que tomasen sobre sus hombros la cruz? (Mt 10,38; Lc 14,27); o ¿sería en esto el discípulo superior a su Maestro, contra lo que él mismo había enseñado? (Mt 10,24-25; Lc 6,40).

Con esto hemos pasado, casi insensiblemente, de la cuestión histórica al problema psicológico: ¿cómo y cuándo comenzó a perfilarse ante la mirada de Jesús la silueta de la cruz? Para responder a esta pregunta no debemos refugiarnos en su ciencia divina, ni nos parece necesario apelar a su ciencia de visión, según lo expuesto en otro lugar; puede darse otra explicación.

¿Podría pensarse que desde el momento de la encarnación, por ciencia infusa, tuvo presente la cruz? Hay un texto que parecería demostrarlo: Cristo, «al entrar en el mundo dijo: No te han agradado las víctimas y los sacrificios; pero me has dado un cuerpo; no te complacieron los holocaustos y las expiaciones; y entonces dije: Aquí vengo, para cumplir, ¡oh Dios!, tu voluntad, como está escrito en el rótulo del libro» (Heb 10,5-7). Sin embargo, este texto no es convincente: la entrada en el mundo podría referirse al nacimiento, pero puede también interpretarse del comienzo del ministerio público; no se dice que la voluntad de Dios exija la muerte de Cristo como víctima, porque pudiera bastar con la obediencia a la ley y la fidelidad a la alianza, que son más excelentes que los sacrificios (cf. 1 Sam 15,22; Os 6,6; Mt 9,13; 12,7); y, en fin, el texto podría significar el destino de Jesús, sin pretender afirmar su conciencia humana de ese destino.

Distingamos entre la presencia de la cruz en el plan de Dios y su presencia en el alma humana de Jesús. Evidente-

mente, en el plan divino la cruz está plantada desde el principio de la vida de Jesús, más aún, desde toda la eternidad (cf. 1 Cor 2,7-8; Ap 13,8). Pero ¿qué decir respecto a la conciencia de Jesús, a su psicología humana?

Aplicando aquí las ideas expuestas en otro capítulo—y con las reservas allí expresadas—, nos atrevemos a proponer como preferible la explicación de que Jesús, en su conciencia humana, no tuvo la imagen de la cruz ante sus ojos desde el comienzo; porque, si se supone una previsión clara de todos los pormenores de su vida adelantándose a los sucesos, se corre el peligro de falsificar la realidad de su psicología humana y negar la historicidad de su vida, convirtiéndola en la contemplación inmoble de una idea eterna, sin la emoción de una vida que se va viviendo por momentos; tememos que así se acabaría por vaciar de sentido la encarnación y desvirtuar la acción redentora.

Para explicar con plausibilidad psicológica, al mismo tiempo que histórica, las predicciones de la pasión, habrá que conjugar y combinar los siguientes datos, que se deducen de la vida pública. Primero, la conciencia de su misión de profeta definitivo, abocado como los profetas del pasado, y con más razón que ellos, a la persecución e incluso a la muerte violenta. Segundo, la experiencia de su ministerio, que le demuestra la creciente indiferencia del pueblo y el odio creciente de sus adversarios. Tercero, la meditación de la Sagrada Escritura, donde va descubriendo cada vez con más claridad los caminos de Dios en la historia de la salvación, humanamente inconcebibles; especialmente la meditación de las profecías relativas al Mesías y, entre éstas, la imagen del justo que padece en expiación por el pueblo y, sobre todo, la figura del Siervo de Yahvé descrito por Isaías. Cuarto, el coloquio continuo con su Padre en la oración íntima y filial, en el cual recibe en su alma, a medida que el Padre se las va otorgando, iluminaciones proféticas gradualmente más concretas sobre su suerte futura.

En la conciencia humana de Jesús fue perfilándose paulatinamente, con rasgos cada vez más recortados, su propio destino. Y al paso que lo va descubriendo, renueva con mayor y mayor intensidad su entrega completa al Padre. Ya en las tentaciones del desierto tuvo percepción de su misión e hizo, correspondientemente, su opción: adorar y servir a sólo Dios. Con el avanzar de su actividad profética, las perspectivas se van definiendo más y se van aceptando con más determinación y sumisión a la voluntad del Padre: «Al estar para cumplirse el tiempo de su elevación (que implica la pasión), mostró una

voluntad firme de ir a Jerusalén» (Lc 9,51); y «cuando subían camino de Jerusalén, Jesús iba delante», con admiración y estupor de los que le acompañaban (Mc 10,32). Por fin, llega a la oblación definitiva y al rendimiento total: «Padre, si es posible, pase de mí este cáliz; pero no se haga mi voluntad, sino la tuya» (Mt 26,39 par.).

En pocas palabras: un examen exegético de los textos pertinentes, si bien no demuestra que en Jesucristo hubiese desde el principio una previsión detallada de la suerte que le esperaba, tampoco permite suponer en él una imprevisión ciega, y más bien inclina a pensar que hubo en él un presentimiento progresivo que, desde un momento determinado, el de la crisis galilaica, se acentuó y aclaró en su conciencia, y se expresó en predicciones cada vez más taxativas e insistentes de su pasión. En los capítulos en que la describe, a partir de la última cena, Juan recalca esta presciencia de Jesús en lo relativo a su muerte próxima: «El día antes de la fiesta de Pascua, sabiendo Jesús que era llegada su hora de pasar de este mundo al Padre..., sabiendo... que había salido de Dios y que a Dios iba a volver»; «sabiendo todo lo que iba a sobrevenirle» (Jn 13,1.3; 18,4).

3. Predicción e interpretación

La pasión del Mesías necesitaba de interpretación. Los apóstoles la dieron a la luz de la resurrección: «Cristo Jesús, que murió y, añado inmediatamente, resucitó» (Rom 8,34). Sin la resurrección, la historia de la pasión apenas hubiera merecido relatarse, y la predicación de la cruz no hubiera podido considerarse como una actividad salvífica del poder de Dios (cf. 1 Cor 1,18). Pero la resurrección, como hemos dicho en otro lugar, les hizo reflexionar sobre «la Escritura y la palabra que Jesús había dicho» (cf. Jn 2,22).

Que los apóstoles interpretaron la pasión de su Maestro a través de las Sagradas Escrituras, lo ponen de manifiesto las frecuentes citas, explícitas o implícitas y alusivas, insertadas en los relatos y en los sermones o pasajes donde de ella se habla. Para citar un ejemplo: Pablo en Tesalónica y luego en Berea, «según su costumbre», «explicaba las Escrituras mostrando por ellas cómo el Mesías tenía que sufrir y resucitar»; y sus oyentes «examinaban atentamente las Escrituras para ver si realmente era así» como Pablo afirmaba (Act 17,2-3.11). El pensamiento está condensado en la antigua fórmula de fe: «Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras» (1 Cor 15,3). Esta interpretación de los apóstoles nos saldrá al paso a cada momento en nuestro estudio.

Aquí vamos a fijar la atención sobre la interpretación del mismo Jesucristo, porque no es imaginable que, presintiéndola y prenunciándola, no tratase de dar un sentido a su pasión.

A. *Interpretación implícita.*—Encontramos ya una interpretación implícita en las dos series de afirmaciones que Jesucristo repite en su predicación.

Por una parte, es evidente que él consideró siempre como finalidad principal de su ministerio y de su vida la salvación de los hombres, de los pecadores. El es el profeta que proclama el año jubilar del perdón (Lc 4,17-21), el médico que acude al enfermo para curarle (Mc 2,17), el pastor que busca la oveja descarriada (Lc 15,1-7), la luz de los ciegos y la vida de los muertos (Jn 8,12; 9,39; 11,25-26), el Hijo del hombre, que perdona los pecados (Mc 2,5-12), el Hijo en su propia casa que da libertad a los esclavos (Jn 8,31-36). Su amistad con los publicanos y pecadores, que es uno de los rasgos indudables de su actividad profética, demuestra palmariamente que él tiene conciencia de que su misión es la de «salvar».

Por otra parte, no puede negarse que él previó y predijo, como acabamos de explicar, la persecución y la muerte; más aún, que las consideraba no sólo como una necesidad inevitable, sino también como un deber, incluido en el de anunciar el reino de Dios a los hombres de aquella «generación incrédula y perversa» (cf. Mt 17,17). A sus discípulos ha impuesto la obligación de renunciar a todo, aun a la propia vida, por el evangelio del reino (Mc 8,35). Siendo él su predicador definitivo, no puede eximirse de esta obligación. El discípulo seguirá en ello a su maestro, porque él va delante (cf. Mt 10,24-25). Para la implantación del reino será necesaria la muerte del Maestro.

Este doble dato, ya por sí solo, nos inclina a pensar que Jesucristo concebía aquellas dos tareas no como puramente paralelas, sino como unificadas en un único destino: el de predicar y sufrir para salvar. La idea, por lo demás, no era totalmente nueva en la mentalidad judaica de aquella época.

Aunque la opinión vulgar tendiese a ver en toda desgracia un castigo por algún pecado, entendiendo el dolor como punitivo (cf. Jn 9,2), era también admitido el sentido pedagógico y experimental de la calamidad como ocasión para el ejercicio de la virtud, y espíritus más refinados habían descubierto el valor expiatorio del sufrimiento en reparación tanto por los pecados propios como por los de la comunidad (2 Mac 7,18.37-38).

En esta línea se mueve el pensamiento de Jesucristo, condensado en aquel dicho con alusión al cuarto canto del Siervo: «El Hijo del hombre no ha venido para hacerse servir, sino para servir y dar la vida en redención por la multitud» (Mt 20,28; Mc 10,45; cf. Is 53,4-12).

B. *Interpretación explícita.*—Hubiera sido ciertamente extraño que Jesús, previendo y prediciendo como previó y predijo su pasión, no hubiese interpretado en alguna forma su sentido, máxime encontrando modelos en el AT. Entre ellos, el más notable y explícito es, como acabamos de indicar, el del Siervo de Yahvé en el cuarto de los cantos relativos a él (Is 52, 13-53,12). Es éste, junto con el salmo 22, el texto más frecuentemente citado en conexión con la pasión [1].

Indiscutiblemente, el pasaje se aplicó a Jesucristo desde época muy primitiva; a él parece aludir el himno cristológico de la epístola a los Filipenses (Flp 2,6-11). Lo que se ha puesto en duda es que esta aplicación se la hubiese hecho el mismo Jesucristo. Nos parece, sin embargo, que es más plausible admitirlo.

Es verdad que, en este caso, como en otros muchos, no es posible cerciorarse con absoluto rigor histórico-crítico de «las mismísimas palabras» de Jesús. Con todo, la consideración insinuada renglones más arriba nos induce a tener éstas por auténticas, si no en su enunciado presente, al menos en el concepto expresado; no es creíble que Jesús hablase a sus discípulos del fracaso inminente de su misión profética sin darle un sentido y sin animarles con la esperanza que él mismo abrigaba de su resultado positivo final. La palabra salida de Dios no vuelve a El sin producir su efecto.

Jesucristo, que sabe ser él el profeta definitivo del reino de Dios, está persuadido de que, a pesar de la incredulidad de sus compatriotas coetáneos, el reino de Dios no puede menos de imponerse con aquella extensión universal de las bendiciones divinas prometidas por Dios para todas las naciones. Ahora su muerte se presenta como ineludible. No parece que pueda explicarse más que o como mera etapa en el camino hacia el es-

[1] Se ha advertido, por ejemplo, que la descripción de la crucifixión está llena de alusiones al salmo 22. Cf. J. R. Scheifler, *El Salmo 22 y la crucifixión del Señor:* EstB 24 (1965) 5-83.

Suelen citarse como alusiones a Is 53: Mt 8,17; 26,24.63.67; 27,12.14. 38; Mc 9,12.31; 10,45; 14,60-61; 15,4-5; Lc 22,37; 23,33-34; 24,27.46; Jn 1,29; 12,38; Act 3,13.26; 8,32-33; 10,43; Rom 4,25; 5,19; 10,16; 15,21; 1 Cor 2,9; 5,7; 15,3; Flp 2,6-8; Heb 9,28; 1 Pe 1,11; 2,22-25; 1 Jn 3,5; Ap 5,6.12; 13,8; 14,5.

tablecimiento del reino, o como medio eficaz para implantarlo. Esta segunda interpretación de la muerte del justo—individuo o colectividad, la cuestión aquí no importa—se daba en el cuarto canto del Siervo. Aunque Jesús no se hubiese atribuido expresamente el título de Siervo ni se hubiese identificado estricta y taxativamente con él, ¿qué dificultad puede haber en suponer que haya parangonado su suerte a la de éste, o que la haya declarado con los términos empleados en aquel texto?

El caso es que, en el espacio de un par de generaciones, la Iglesia apostólica estructuró una teología de la cruz calcada en gran parte sobre los poemas del Siervo, y que esta teología se ha impuesto. Este esfuerzo intelectual, coronado con un éxito tan extraordinario, no será fácil de explicar si se empeña uno en sostener que la comunidad primitiva creó por sí misma aquella teología sin que Jesús hubiese dado el primer impulso iniciándola.

No podremos quizás cerciorarnos de cuáles fueron «las mismísimas palabras» de Jesús, pero sí podemos estar seguros de «su mismísimo pensamiento» y de su intención más profunda. El había entendido siempre su vida como servicio a la implantación definitiva del reino de Dios; su muerte no pudo mirarla al margen de su misión. Pero si su muerte tiene, lo mismo que toda su predicación, un sentido escatológico, su muerte, al igual que su predicación, incluye un valor soteriológico. En conclusión, habremos de decir que, lo mismo que hay que reconocer en las palabras y actitudes de Jesús una «cristología indirecta», como ya expusimos, también hay que reconocer en ellas, como un mínimo, una «soteriología implícita»; porque Jesucristo, como en otro lugar decíamos, más que «definirse», «se revela» con el claroscuro de su misterio.

4. La última cena

En la última cena se acumulan las predicciones de los acontecimientos que se echan encima: traición de uno de los Doce y huida de los demás «al ser herido el pastor»; todo sucederá «como está escrito» (Mc 14,18-21.27). Al mismo tiempo se interpreta la pasión con dos acciones, una simbólica y otra sacramental, que merecen un breve comentario.

A. *El lavatorio de los pies.*—Juan, prologando la pasión, y en particular la última cena, escribe aquella frase cargada de emoción y significado teológico: «La víspera de la fiesta de la Pascua, Jesús, sabiendo que había llegado su hora de pasar de este mundo al Padre, habiendo amado a los suyos que estaban

en el mundo, los amó hasta el fin» o hasta el extremo (Jn 13,1.3). La pasión se interpreta aquí como la vuelta de Jesús al Padre y como su acto supremo de amor a los hombres. La idea de la vuelta al Padre se desarrolla después a lo largo del sermón de la cena (especialmente Jn 13,33; 14,28; 16,5-7.16-17.28); la del amor a los suyos, además de enunciarse repetidamente (Jn 13, 34; 15,9.12-13.15), se desenvuelve en una acción que Juan enlaza inmediatamente con las palabras arriba citadas: es el lavatorio de los pies (Jn 13,4-15).

No es éste un mero acto de humildad, aunque este aspecto está incluido en aquel gesto. Más exactamente es una acción simbólica de Jesús para explicar el sentido de su muerte. Pedro no lo captó, como no había captado el del primer anuncio de la pasión (Mc 8,31-33; Mt 16,22-23). Entonces Pedro «regañó» a Jesús: «Jamás ha de sucederte tal cosa»; ahora, con la misma falta de inteligencia, se opone a la conducta de su Maestro: «Jamás me lavarás tú los pies». Allí Jesús le había repulsado enérgicamente: «Retírate, Satanás»; aquí, con no menos severidad, le amenaza: «Si no me dejas que te lave los pies, no tendrás parte conmigo», no serás más mi amigo y discípulo. Allí Jesús censuró los criterios de Pedro: «Tus pensamientos no son los de Dios»; aquí le amonesta de su ignorancia: «Lo que estoy para hacer no lo entiendes al presente, pero más tarde lo comprenderás». Lo que él está a punto de hacer es tan importante y trascendental, que resistirse o estorbárselo sería aliarse con Satanás y romper con Jesús para siempre.

Porque aquella acción de servicio humilde simboliza su servicio hasta la muerte, su sacrificio total por la salvación de los hombres: «El Hijo del hombre no ha venido para hacerse servir, sino para servir y dar su vida en redención por todos». Ni Pedro ni nosotros podemos prescindir de este servicio que Jesús nos hace con su muerte redentora. Al contrario, reconociendo con humildad que somos pecadores, esperamos y le pedimos que nos lave del todo con su sangre. Rechazar o despreciar este servicio de Jesús sería «hacer mentiroso a Dios» y al mismo Jesús, diciendo que nos engañan al insistir en que necesitamos redención y al asegurarnos de que quieren salvarnos (cf. 1 Jn 1,7-10); y sería «desvirtuar la cruz de Cristo» vaciando de contenido el acto con que nos redime (cf. 1 Cor 1,17).

> «Si no te lavo, no tendrás parte conmigo», dice Jesús a Pedro. Pedro, al igual que todos los otros discípulos y que todos nosotros, necesita ser lavado por Cristo, no sólo para quitar de sí toda mancha, sino, sobre todo, para ser partícipe de Cristo, de su vida y de su filiación. No hay autorredención

posible, porque el hombre, cubierto de fango y reducido a esclavitud por el pecado, ni puede lograr por sí solo la pureza necesaria para presentarse ante Dios, ni menos aún puede reclamar para sí la dignidad sublime de hijo de Dios. Es menester que sea redimido por la muerte de Cristo.

Pero también es menester que consienta a su redención y la desee, recibiéndola como un beneficio y correspondiendo con amor. La redención no es automática; porque, aunque Cristo lave los pies a todos los discípulos, sin excluir a Judas, no todos quedan purificados: entre ellos está el traidor. La redención se ofrece a todos sin excepción, pero no alcanza a todos; para que produzca sus frutos se requiere el consentimiento del hombre: el reconocimiento del servicio de Jesús, que es su muerte por amor a los suyos «hasta el fin».

B. *La institución de la Eucaristía.*—En la narración de la última cena pone Marcos en labios de Jesús una frase de cuya autenticidad no hay motivo para dudar: «En verdad *(amen)* os digo que no beberé ya más del fruto de la vid hasta que lo beba nuevo en el reino de Dios» (Mc 14,25; Lc 22,18). No es solamente el presentimiento de su muerte inminente, sino, más allá de ella, la esperanza de la consumación futura. Su última pascua es el prenuncio y garantía de la pascua eterna (cf. Lc 22, 16). La interpretación escatológica de su muerte está en consonancia con el sentido de toda su predicación.

En este contexto debemos leer las palabras de la institución de la Eucaristía. Aunque su formulación en los sinópticos y en Pablo muestren huellas de estilización litúrgica y de impostación un tanto diversa, en su esencia son palabras del mismo Jesús. Con ellas y con la acción simbólico-sacramental interpreta el significado escatológico de su muerte, como con la acción simbólico-profética del lavatorio de los pies había declarado su eficacia salvífica.

«Tomó Jesús un pan y, habiéndolo bendecido, lo partió y dio a los discípulos diciendo: Tomad y comed; esto es mi cuerpo, que por vosotros será entregado» (a la muerte, en sacrificio). «Y tomando una copa y habiendo dado gracias, se la dio a ellos diciendo: Tomad y bebed; ésta es mi sangre, la sangre de la alianza nueva, que será derramada por vosotros para la remisión de los pecados» (Mt 26,26-29; Mc 14,22-25; Lc 22, 19-20; cf. 1 Cor 11,23-25). Con estas frases, cuyo sentido sacrifical estudiaremos más adelante, dio el mismo Jesucristo por anticipado la interpretación de su muerte: no es sólo la suerte trágica que aguarda a un profeta en medio de un pueblo de dura cerviz, sino la muerte de donde nace la vida, la efusión de sangre mediante la cual se sella la nueva alianza de Dios

con su nuevo pueblo, que es la Iglesia «sin mácula ni arruga, santa e inmaculada» (Ef 5,27).

Las palabras de Cristo que acompañan a su acción enuncian claramente la eficacia universal de su redención y ponen de relieve su dimensión social o, con término técnico, «eclesial». La redención no es individualística; salva, sí, al individuo, pero como miembro del Pueblo de Dios, de la Iglesia.

Por eso en la Iglesia se renueva el gesto de Jesús al partir el pan y bendecir el cáliz del Señor, «proclamando su muerte hasta que venga» (1 Cor 11,26); porque la redención mira a la salvación del hombre en toda su dimensión, individual, social e histórica; en una palabra, eclesial.

En el cuarto evangelio, el discurso de despedida (c.13 a 16) parece un comentario a la institución de la Eucaristía, cuyo relato se ha omitido. En él se proclama el nuevo mandamiento, que supone la nueva alianza y obliga al nuevo Pueblo de Dios: el mandato, cuyo cumplimiento ha de ser señal de pertenencia a Cristo y distintivo del nuevo pueblo elegido, y, como consecuencia de necesidad intrínseca, fuerza de atracción hacia el mismo Cristo (Jn 13,34-35; 17,21; cf. 12,19).

> En virtud de ese mandato, la Iglesia se transforma en portadora de la redención al mundo, «sólo deseando una cosa: continuar, bajo la guía del Espíritu, la obra misma de Cristo, quien vino al mundo para dar testimonio de la verdad, para salvar y no para juzgar, para servir y no para ser servido» (GS 3); es decir: la Iglesia tiene conciencia de que su misión es amar a los hombres, como Cristo nos amó: «hasta el fin».

La obra de Jesús sin su pasión hubiera quedado incompleta: se hubiera reducido a predicar una doctrina o una teoría de salvación y a enseñarnos de palabra el modo de redimirnos y de redimir al mundo elaborando nuestro bienestar humano, moral y social. Para que nuestra redención se efectuase por obra suya «era necesario que el Hijo del hombre padeciese» la misma muerte. Pero, si él no nos la hubiese interpretado, hubiéramos visto en ella únicamente un ejemplo sublime de fidelidad a la propia vocación y de obediencia a la voluntad de Dios y una manifestación espléndida de amor hacia nosotros. Para que comprendiésemos que ese acto de obediencia y de amor era el que, por su misma eficacia, efectuaba nuestra redención, fue menester que él nos lo predijese e interpretase. Predicción e interpretación se complementan.

La inteligencia de este misterio, en el que la *kénosis* del Hijo de Dios llega al punto límite, no fue fácil a los discípulos.

Marcos recalca la incomprensión de los apóstoles ante sus prenuncios (Mc 9,9.32); para que alcanzasen la inteligencia del misterio fueron necesarias la resurrección de Jesús y la ilustración del Espíritu Santo recibido en Pentecostés. Pablo dirá que «Jesucristo crucificado es escándalo para los judíos y locura para los griegos, pero para nosotros los creyentes es sabiduría y poder de Dios» (1 Cor 1,23-25). La cruz de Cristo sólo puede comprenderla el creyente guiado por el Espíritu, porque la cruz es la obra del amor de Dios al mundo y del amor de Jesús a los suyos, y este amor sólo lo penetra el Espíritu, que es el amor del Padre y del Hijo (cf. Jn 3,16-17; 1 Cor 2,6-16).

En su inteligencia nos han introducido las profecías de su pasión y los misterios de la entrada en Jerusalén y de aquella última cena «en la noche en que iba a ser entregado» (1 Cor 11,23).

CAPÍTULO 16

LAS CAUSAS DE LA PASION

1. *Las causas históricas de la pasión:* A. Judas. B. Las autoridades judías. C. El pueblo. D. Pilato.
2. *Los agentes ocultos:* A. Satanás. B. Nosotros.
3. *El mandato del Padre:* A. Las Escrituras. B. El mandato. C. La entrega. D. La misión.
4. *La obediencia del Hijo:* A. La libertad de Cristo. B. La oración del huerto. C. Obediencia y caridad. D. Por nosotros.
5. *La cooperación del Espíritu Santo.*
6. *Reflexiones y corolarios:* A. Contexto histórico y sentido teológico. B. La consumación de la *kénosis*. C. La ley de la cruz. D. La gloria de Dios. E. La señal de la cruz.

BIBLIOGRAFIA

STh III q.47; MySal III-II 213-218.

WIARD POPKES, *Christus traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im Neuen Testament* (Zü, Zwingli V., 1967); JOSEF BLINZLER, *Der Prozess Jesu* (Rgb, Pustet, [4]1969); S. G. F. BRANDON, *The Trial of Jesus of Nazareth* (NY, Stein, 1968); E. BAMMEL, *The Trial of Jesus* (Studies in honour of C. F. D. Moule) (Lon, SCM, 1970); R. ARON, *Quelques réflexions sur le procès de Jésus:* LVie 20 (1971) 5-17; G. SCHNEIDER, *Die Verhaftung Jesu:* ZNTW 63 (1972) 188-209; PATRICK VALENTIN, *Les comparutions du Jésus devant le Sanhédrin:* RechScRel 59 (1971) 230-236; P. LAMARCHE, *Le blasphème de Jésus devant le Sanhédrin*; trad. esp. *La blasfemia de Jesús ante el Sanedrín* (Slm, Sígueme, 1968); D. R. CATCHPOLE, *The Answer of Jesus to Caiaphas (Mt 26,64):* NTSt 17 (1971) 213-226; S. LEGASSE, *Jésus devant le Sanhédrin. Recherche sur les traditions évangéliques:* RevThLv 5 (1974) 170-197; J. GUILLET, *Jésus et la politique:* RechScR 59 (1971) 531-544; GEORGE CRESPY, *Recherche sur la signification politique de la mort du Christ:* LVie 20 (1971) 89-109; E. GRÄSER, *Der politisch gekreuzigte Christus. Kritische Anmerkungen zu einer politischen Hermeneutik des Evangeliums,* en *Gesammelte Aufsätze* (Gü 1973); BENEDIKT SCHWANK *Was ist Wahrheit? (John 18,38):* ErbA 47 (1971) 487-496; J. WRIGHT, *The Eternal Plan of Divine Providence:* ThSt (1966) 27-56; CHARLES JOURNET, *La Rédemption, drame de l'amour de Dieu:* Nova et Vetera (1973) 81-103; K. ROMANIUK, *L'amour du Père et du Fils dans la sotériologie de Saint Paul* (Ro, Istituto Biblico, [2]1974); K. MÜLLER, *1 Kor 1,18-25. Die eschatologisch-kritische Funktion der Verkündigung des Kreuzes:* BZt 10 (1966) 246-272; L. MALEVEZ, *Anthropologie chrétienne et théologie de la Croix:* NRT 92 (1970) 449-467; ID., *La gloire de la Croix:* NRT 95 (1973) 1057-1089; ID., *La mort du Christ et la mort du chrétien,* en BOUESSÉ-LATOUR, p.317-365; T. MERINO, *Teología de la Cruz en el Vaticano II:* Studium 12 (1972) 67-100.

«El Hijo del hombre va a ser entregado para que lo crucifiquen» (Mt 26,2).

Concluíamos el capítulo anterior con una cita que nos sugiere el tema del presente sobre las causas de la pasión. Una observación lexicológica sobre la expresión usada en aquel texto nos ayudará a constatarlas. Allí se dice en forma pasiva: «En la noche en que iba a ser entregado» (1 Cor 11,23). Pues bien: en el NT se emplea el mismo verbo para señalar los agentes o causantes de la muerte del Señor, aunque el género de su causalidad sea muy diverso.

En griego, el verbo «dar», y más ordinariamente el compuesto «transferir, transmitir, entregar» [a]. Los textos se citarán a lo largo del capítulo.

En efecto, se dice que los hombres «entregan» a Jesús, que el Padre «entrega» a su Hijo, y que Jesucristo «se entrega» a sí mismo. La primera clase de entrega se refiere a *las causas históricas* y comprende una serie de sujetos, con la trama de motivos y acciones dentro de la historia, que acarrean la muerte a Jesús. Detrás de ellas se esconden *agentes ocultos*, que, aunque no se diga que entregan a Jesús, son quienes han trabajado entre bastidores o han participado, en la solidaridad corporativa de la comunidad humana, para eliminarlo. La tercera podría denominarse *causalidad providencial*, en cuanto que es la integración de la pasión de Cristo en el plan divino de la historia de la salvación; Jesús la considera como «el mandato» del Padre. La cuarta, correspondiente a la anterior, es una que llamaríamos *causalidad obediencial* y subordinada, porque consiste en «la obediencia» del Hijo, sumiso hasta la muerte a la voluntad del Padre. Añadamos la cooperación del Espíritu Santo como *causa ambiental*. Cerraremos el capítulo con algunas reflexiones y corolarios.

1. Las causas históricas de la pasión

Es evidente que, históricamente, los causantes de la muerte de Jesús fueron los hombres: los soldados que ejecutaron la sentencia, el juez que la pronunció, los acusadores que le instigaron a darla y los colaboradores que, de una u otra forma, les ayudaron. Los tormentos, en particular el de la cruz, eran

[a] διδόναι, παραδιδόναι.

suficientes para producir la muerte; y la intención de los que se los aplican a Jesús es patente. Es, pues, innegable que éstos fueron los causantes y responsables históricos de la muerte de Cristo.

Hablamos únicamente de responsabilidad histórica, porque la moral y subjetiva sólo Dios la conoce y juzga.

A. *Judas.*—En primer lugar, el verbo «entregar» se aplica con una frecuencia notable—más de treinta veces—a la acción de Judas. En este caso se suele traducir con el verbo «traicionar», porque fue una entrega con alevosía; el apelativo de «traidor» se ha transformado casi en un sobrenombre de Judas [b] (Mt 10,4 26,25.48; 27,3; Mc 14,44; Jn 18,2.5; Lc 6,16).

Judas es uno de «los Doce», de los elegidos para seguir de cerca a Jesús y hacer vida con él; uno de los íntimos, que ha visto a dos pasos sus milagros y ha oído sus enseñanzas, aun las reservadas al círculo privilegiado de aquellos a quienes se dan a conocer los misterios del reino. Más aún, en aquella misión de los Doce a los pueblos de Galilea, Judas había recibido, como los demás, el poder de anunciar el Evangelio, de predicar la conversión y la remisión de pecados, de sanar enfermos y de exorcizar endemoniados (cf. Mt 10,1-4; 13,11; Mc 3, 13-19; 4,10-11). Pero más tarde «Satanás entró en su corazón» y «le inspiró el propósito de entregar a Jesús» (Lc 22,3; Jn 13,2).

No es de suponer que Judas hubiese abrigado esos intentos siniestros desde el momento de su elección al apostolado, ni que Jesús le hubiese elegido con la previsión de que, al cabo de un par de años, Judas iba a traicionarle: sería inexplicable en la psicología humana de Jesús, incluso hubiera sido cruel admitir en el seno de la amistad a uno que se sabe con certeza va a ser infiel a ella. No convirtamos toda la historia de la pasión en la representación de un drama en conformidad con un guión aprendido de memoria, porque esto sería destruir la historicidad de los acontecimientos. Al contrario, digamos que Jesús había sido sincero en su elección y que sincero había sido Judas en su respuesta al llamamiento de Jesús; y sincera fue la amistad de Jesús hasta el último momento: «¡Amigo!, ¿a qué has venido?, ¿por qué me traicionas con un beso?» (Mt 26,50; Lc 22,48). Porque Judas es el amigo que se aprovecha de sus conocimientos confidenciales para guiar a los enemigos al retiro donde Jesús está orando, y consuma la traición abusando de un signo de amistad (Jn 18,2; Mt 26,48-50 par.).

[b] ὁ παραδιδούς, ὁ προδότης.

La amargura inmensa que la traición de Judas produjo a Jesús se rezuma en las palabras con que la anuncia en la última cena: «Jesús se conmovió internamente y dijo: En verdad, en verdad os digo que uno de vosotros, de los Doce, me va a entregar: uno que está comiendo conmigo» a la misma mesa y del mismo plato (Jn 13,21.26; Mt 26,21.23 par.). Y más intensamente aún se desahoga su dolor en las palabras de la oración pronunciada al fin de aquella cena: «Padre santo..., yo los he guardado en tu nombre a los que me diste, y ninguno de ellos se ha perdido»; pero tiene que añadir con tristeza: «a excepción del hijo de perdición»; y se acoge, como a una excusa, a que «así había de cumplirse la profecía» (Jn 17,12; cf. 13,18).

¿Qué circunstancias provocaron este cambio de actitud en Judas? La insinuación más significativa es la del cuarto evangelio. En el capítulo sexto se ha llegado a la crisis galilaica; su ocasión es la enseñanza y la conducta de Cristo, que no responde a las aspiraciones y esperanzas populares. «Desde aquel momento, muchos de sus discípulos se volvieron atrás y dejaron ya de acompañarle. Jesús se dirige a los Doce: ¿También vosotros queréis abandonarme?»; y, a pesar de la confesión entusiasta de Pedro, insiste: «¿No os elegí yo a vosotros doce?; sin embargo, uno de vosotros es un demonio» (Jn 6,66-71). Judas se dejó arrastrar por la misma desilusión que había causado la defección de otros muchos discípulos.

Es verdad que Juan alude a la avaricia de Judas (Jn 12,6), pero no dice que éste fuese el motivo de la traición; ¿cómo podría Judas pensar que hacía un negocio lucrativo al entregar a su Maestro por el precio de venta de un esclavo? (Mt 26,14-16 par.; cf. Ex 21,32). El motivo habrá que buscarlo más bien en la decepción general provocada por el mesianismo manso y humilde, casi diríamos derrotista, de Jesucristo. Lo trágico es que sucumbiese también uno de los Doce, y que llegase a la bajeza de entregar traidoramente a su Maestro.

El caso es que, entre los causantes históricos de la pasión del Señor, se contó uno de los Doce. Los otros no contribuyeron, ciertamente, de un modo positivo a la «entrega» de Jesús; pero tampoco hicieron el menor esfuerzo por estorbarla: abandonaron y dejaron solo al Maestro; y aun Pedro, que tantas protestas de fidelidad había hecho, tras un ridículo alarde de valentía en el huerto, le negó tres veces aquella misma noche (Mt 26, 33-35.51.56.69-75 par.; Jn 13,37-38; 16,32).

B. *Las autoridades judías.*—En segundo lugar, «entregan» a Jesús las autoridades judías, los líderes del pueblo: miembros

del sanedrín, sacerdotes, escribas de la ley y fariseos. Ellos condenan en su tribunal a Jesús como reo de muerte y le entregan «a los gentiles», al procurador Poncio Pilato (Mt 20,19 par.; 27,2; Mc 15,1; Jn 18,30.35). Ellos presentan las acusaciones contra Jesús, y echan mano de todos los ardides políticos y religiosos posibles para arrancar a Pilato la sentencia.

Fue una entrega premeditada. Juan nos refiere aquella reunión en que se decidió acabar con Jesús, después del apóstrofe de Caifás, pontífice en aquel año fatídico: «La muerte de un solo hombre por todo el pueblo es preferible a la destrucción de todo el pueblo... Y desde aquel día decidieron matarle» (Jn 11,47-53). Los sinópticos nos informan también de esta deliberación de los sacerdotes, escribas y ancianos, lo mismo que de sus maquinaciones para apoderarse de Jesús con dolo, porque temían un alboroto del pueblo en favor del que muchos admiraban como profeta (Mt 26,3-5; Mc 14,1-2; Lc 22,1-2).

El motivo de esta actitud hostil de las autoridades judías Mateo y Marcos lo llaman «envidia» (Mt 27,18; Mc 15,10); Juan lo apellida «odio», y como ocasión de este odio «del mundo» señala la «in-mundanidad» de Jesús: él no ha condescendido con el mundo, sino que ha sido siempre fiel a su Padre; en cambio, «los judíos»—en el sentido peyorativo joaneo—no han reconocido al Padre, que había enviado a Jesucristo, y han acabado por odiar al Padre y a su enviado (Jn 15,18.21-25).

Era, ante todo, el conflicto entre dos concepciones diametralmente opuestas sobre la religión y la moral: el conflicto entre la absolutización saducea y farisaica de «la letra» en lo que respecta tanto al culto como a la moral—el templo y la ley—y su relativización, que Jesús proclama y practica, en fuerza de la prevalencia del «espíritu», junto con la absolutización del principio de la caridad. Basta con recordar el sermón de la montaña y el proceder de Jesús con los publicanos y pecadores.

En el fondo, era el conflicto entre dos modos de pensar sobre Dios mismo: por una parte, una idea de Dios recortada según las tradiciones humanas de las escuelas rabínicas o sacerdotales, donde sólo encaja la severidad con el pecador y la benevolencia con el que paga los diezmos y observa el descanso del sábado; por otra, la de un Dios que se complace más en el publicano arrepentido que en el fariseo seguro de su justicia según la ley (cf. Lc 18,9-14).

A esto se añade la autoridad que Cristo reivindica para sí. «Dinos con qué autoridad haces esto y quién te ha dado derecho para ello», le preguntan «los pontífices y los escribas y los an-

cianos» cuando le ven enseñando en el templo después de haber expulsado de allí a los traficantes (Mt 21,23-27 par.). En otra ocasión, sus oyentes, escandalizados, le habían gritado: «No te queremos apedrear por la obra buena que has hecho, sino porque, siendo hombre, te igualas a Dios» (Jn 10,33; 5,8). El escándalo llegó a lo sumo cuando, ante el sanedrín, Jesús se declara abiertamente «Hijo de Dios» (Mt 26,63-64 par.).

Pudo también influir un motivo político: a las autoridades judías convenía mantener la situación establecida, aquel *modus vivendi* cómodo, aunque no glorioso; por eso llegaron a responder a Pilato, a pesar de la aversión que sentían hacia un poder gentil intruso: «Nosotros no tenemos más soberano que al César» (Jn 19,12.15). Además, el prestigio de Jesús socavaba la autoridad que ellos habían estado monopolizando: «No lograremos nada; todo el mundo se va tras él» (Jn 12,19). Había que tomar posición: o la de humillarse ante él reconociéndole como «maestro venido de parte de Dios» y profeta, a imitación de Nicodemo, fariseo también (Jn 3,1-2), o la de oponerse radicalmente a él hasta hacerle desaparecer. Ellos, que no tuvieron humildad para ir a recibir el bautismo de Juan, tampoco la tuvieron para someterse a Jesús (cf. Mc 11,29-33 par.). Y así «le entregaron al gobernador Pilato» (Mt 27,2).

Dejamos a los exegetas que discutan si la reunión del sanedrín, única o doble, fue una sesión judicial o un interrogatorio fiscal para sustanciar los capítulos de acusación ante el gobernador romano (Mc 14,53-64; Mt 26,57-66; Lc 22, 54-55.66-71; Jn 18,13-14.19-24).

C. *El pueblo.*—La responsabilidad del pueblo judío fue, ciertamente, más leve. No se puede negar que ellos también fueron culpables: «Vosotros lo crucificasteis», dice Pedro a la multitud el día de Pentecostés; y pocos días más tarde repite: «Vosotros lo entregasteis y negasteis delante de Pilato, a pesar de que éste se esforzaba en ponerlo en libertad; pero vosotros negasteis al Santo y Justo» (Act 2,36; 3,13-14). Este es el único pasaje en que se dice que el pueblo «entregó» a Cristo, y ahí mismo se repite, en cambio, que «le negó». Tal vez se quiere indicar así la responsabilidad menor del que no toma la iniciativa, como los jefes de la nación, sino que se deja arrastrar y es cobarde para oponerse a la injusticia: pecado de debilidad más que de malicia. «Los príncipes de los sacerdotes y los ancianos» fueron quienes «excitaron a la turba» para que pidiesen la amnistía de Barrabás y la condenación de Jesús (Mt 27,20; Mc 15,11).

Por supuesto que esa turba de que aquí se habla no pudo ser más que un número bastante reducido de gente fácil de persuadir y agitar: «las turbas», «la muchedumbre», «todo el pueblo» (Mc 15,8-11; Lc 23,18; Mt 27,20-25), son modos de decir hiperbólicos y generalizadores.

Pero ¿cómo aquella «muchedumbre numerosísima», en gran parte, sin duda, de galileos venidos para la fiesta, que pocos días antes le habían recibido con júbilo (Mt 21,8-11 par.), se cruzan ahora de brazos y le desamparan, si no es que se suman a los que clamorean pidiendo su muerte? La única explicación es la de la crisis galilaica llegada ahora a su punto álgido: Jesucristo ha decepcionado las esperanzas populares de un mesianismo terreno y triunfalista.

El reino que él predicaba, en vez de aportar el bienestar material que todos anhelaban, exigía la abnegación, la renuncia al egoísmo, el amor universal y el servicio al prójimo, aun al «enemigo», y para eso había que creer en él y seguirle a él. Esta doctrina era dura, ¿quién podía aceptarla? (cf. Jn 6,60). Y ahora él no se defiende, no usa su poder. Esto nada tiene de mesiánico en los ojos del pueblo. En una palabra: la incomprensión del mesianismo de Jesús, tan distinto del que ellos habían imaginado y esperado, por lo menos a la hora de su entrada triunfal, fue lo que llevó al pueblo a abandonar y «negar» a Jesús.

Su pecado será excusable: «Sé que obrasteis así por ignorancia», dijo Pedro a la multitud aglomerada en el pórtico de Salomón, haciéndose eco de la plegaria de Jesús en la cruz (Act 3,17; cf. Lc 23,34). Lo triste fue que aquel pueblo, al que, por elección divina, «pertenecían la dignidad de la adopción filial, la presencia benéfica de Dios, la alianza, la ley, el culto, las promesas», aquel pueblo, «en cuyo seno nació el mismo Cristo» (Rom 9,4-5), no reconociese a Jesús como Mesías, sino que lo rechazase y contribuyese a su muerte, negándolo ante Poncio Pilato.

D. *Pilato.*—Poncio Pilato: él fue, en conclusión, quien dio la sentencia contra Jesús y «lo entregó» para que fuese crucificado, conforme a la demanda del pueblo (Mt 27,26; Mc 15, 15; Lc 23,25; Jn 19,16). El nada entiende del mesianismo judío ni del reino de Dios, ni le interesa lo más mínimo una doctrina religiosa que se dice venida del cielo (cf. Jn 18,33-38); a él toca solamente mantener el orden público y reprimir todo movimiento nacionalista de independencia contra Roma. Pero fue débil: en lugar de hacer valer la justicia, trató de escabullirse con un juego de política poco limpia. Fracasaron sus estrata-

gemas y cayó prisionero de la intriga de los jefes del pueblo: «Si pones en libertad a este hombre, no eres amigo del César», puesto que proteges a uno que se proclama rey, «y todo el que se proclama rey se opone al César» (Jn 19,12). Sobradamente conocía Pilato la astucia de aquellos pontífices y el influjo que podían ejercer en la corte imperial.

Cedió contra su conciencia, y sólo pudo, en venganza cobarde, resarcirse de su derrota hiriendo los sentimientos de sus vencedores con el rótulo que hizo poner sobre la cruz: «Jesús el Nazareno, el Rey de los judíos» (Jn 19,19-22). Pero, al fin y al cabo, él fue quien dio la sentencia. Al darla, abusa de su poder para amnistiar o crucificar (cf. Jn 19,10), sin preocuparse de la justicia y la verdad (cf. Jn 18,38), como si éstas hubiesen de estar siempre de parte del poder político.

De la intervención de Herodes en la pasión solamente habla Lucas (23,6-12): Pilato envía Jesús a Herodes como a jurisdicción competente en el caso, pero Herodes se lo devuelve reconociendo la competencia de Pilato. En ambos casos se usa el mismo verbo [c] (v.7.11.15). Compárense los otros dos pasajes en el NT donde se usa este verbo con idéntico sentido (Act 25,21; Flm 12).

Así, a la muerte de Jesús contribuyeron judíos y gentiles, amigos, enemigos e indiferentes. «Verdaderamente, Pilato y Herodes con las naciones (paganas) y los pueblos de Israel se conjuraron contra Jesús, tu santo servidor y tu ungido» (Act 4,27).

2. Los agentes ocultos

A. *Satanás.*—Detrás de las causas históricas de la pasión y empujándolas a obrar, descubren los evangelistas una causa invisible, aunque de ella no se diga directamente que «entrega» a Jesús. «El diablo había ya instilado en el corazón de Judas el propósito de entregarle»; y al recibir Judas el bocado de manos de Jesús «entró en él Satanás» para que saliese de prisa e hiciese pronto lo que había de hacer (Jn 13,2.26-30). Había llegado «la hora» de los enemigos de Jesús, agentes visibles «del poder de las tinieblas» (Lc 22,53). Así, pues, más allá que las causas históricas se nos dice que hubo una «causa diabólica» de la pasión.

Esta interpretación de los evangelistas es legítima, pero traspasa el nivel de la mera historia para colocar la de la pasión

[c] ἀναπέμπειν.

dentro de la historia de la salvación. Apuntar la causa diabólica sirve para excusar en parte a los causantes intrahistóricos; pero, sobre todo, sirve para afirmar la trascendencia salvífica de la muerte de Jesús.

Es «la hora» de Jesús y «la hora» del poder satánico, el momento de la lucha definitiva entre «la luz» venida del cielo y «las tinieblas» del mal, el duelo dramático entre «la vida» y «la muerte», cuyo aguijón es el pecado; y «el Autor de la vida muriendo triunfa en la vida», como canta la liturgia. Porque, por encima de las causas históricas y de la misma causa diabólica de la pasión, trabaja la causa providencial, que transforma la muerte de Jesús en fuente de vida para el mismo Jesús y para todos nosotros.

B. *Nosotros.*—Un hecho significativo es que los que más positivamente «entregan» a Jesús y más directamente contribuyen a su muerte, todos pretenden excusarse y descargar la responsabilidad sobre otro. Judas, que lo ha vendido, quiere rescindir el contrato y así escapar al reproche de haber «entregado una sangre inocente» (Mt 27,3-5). Los jefes del pueblo fuerzan a Pilato a que tome sobre sí toda la responsabilidad, porque ellos no tienen el derecho de ejecutar una condena de muerte, al menos la de muerte de cruz (Jn 18,31). Pilato, cuando vencido por la gritería del pueblo entrega a Jesús para que sea crucificado, se lava las manos delante de la multitud en señal de que él se considera inocente y de que la culpa pesa sobre los acusadores (Mt 27,24).

¿Sobre quién recae, entonces, esta responsabilidad?; ¿sobre los judíos, sus líderes, o tal vez el pueblo entero?, o ¿sobre los romanos y, en concreto, sobre Pilato?, o ¿hay que echarla toda sobre el influjo satánico y «el poder de las tinieblas»?

Como es sabido, en épocas pasadas, una tendencia antijudaica trató de recargar las tintas e incluso pretendió fundar su antijudaísmo en los mismos evangelios. Pero, en este respecto, no deja de ser curioso que en los símbolos de fe no se nombra a los judíos ni a Caifás o Herodes, sino sólo a Pilato: «Bajo el poder de Poncio Pilato», o mejor: «en tiempos de Poncio Pilato», como fecha meramente histórica. El concilio Vaticano II ha expuesto la actitud que se debe tomar en esta cuestión: la muerte de Jesús no puede imputarse ni indistintamente a todos los judíos de la época de Cristo ni menos aún a los de hoy; más bien hay que considerar que él murió por los pecados de todos los hombres para salvarlos a todos (NAe 4).

Hay que superar esa discusión, no sea que incurramos en la reconvención de Jesucristo contra los escribas y fariseos hipócritas: «Vosotros decís: si hubiéramos vivido en los tiempos de nuestros antepasados, no hubiéramos tomado parte en el asesinato de los profetas...; pero vosotros mismos vais a colmar la medida de vuestros antepasados» (Mt 23,29-32). Desde un punto de vista teológico, más importante que la determinación de las responsabilidades históricas es la confesión de nuestra participación en el pecado de los que hace dos mil años crucificaron al Señor de la gloria; porque ese pecado no es más que el compendio y la cristalización de todos los pecados de los hombres. El pecado original, que a todos nos ha contaminado, se manifestó verdaderamente como pecado al crucificar al Hijo de Dios.

Todos hemos pecado, todos hemos participado en «el pecado del mundo» (cf. Rom 3,23; 5,12; Jn 1,29). Los hombres habíamos dicho, como los ciudadanos de aquella parábola: «No queremos que éste reine sobre nosotros» (Lc 18,14). El pecado del hombre irá tomando diversos matices y adoptando varios nombres según las épocas y las culturas: se llamará idolatría o ateísmo, materialismo, indiferentismo o secularismo; pero la tendencia fundamental es idéntica: no se quiere aceptar el reinado de Dios y de su Ungido.

El hombre se absolutiza a sí mismo: absolutiza su individualidad intramundana, su conveniencia económica, su poder político, y hasta falsifica su religión, acomodándola a su capricho y «robando su autoridad a la palabra de Dios» (cf. Mt 15,3.6).

La pretensión del hombre es ser igual a Dios arrogándose el poder de decidir sobre el bien y el mal (cf. Gén 3,5) y resistiendo a toda intervención divina en nuestro mundo, aun cuando Dios se inclina para otorgarnos la libertad verdadera. El hombre rechaza al Hijo de Dios porque no quiere reconocer al Padre en esa dimensión divina de su paternidad, con la que El desea libertarnos y abrazarnos como a hijos. El hombre pone a Jesucristo en la cruz «porque se dijo Hijo de Dios» y, como tal, nos brinda con el amor paterno de su Padre (cf. Jn 16,4; 19,7). Este fue y es «el pecado del mundo», en el que todos hemos participado.

Ahora bien, Jesucristo, muriendo víctima del pecado del mundo, lo borró (Jn 1,29) y nos trajo la verdad y la gracia, la adopción de hijos, la libertad, la salvación y la vida. Porque en él obra el Padre para reconciliar consigo al mundo (cf. 2 Cor 5,19).

3. El mandato del Padre

A pesar de repetidas premoniciones, no había logrado Jesucristo que sus discípulos aceptasen la posibilidad de la muerte violenta de su Maestro; se sublevaban contra esa idea o sencillamente no comprendían tal lenguaje (Mc 8,31-33; 9,32; Lc 9, 45; 18,34). Sentían la misma dificultad que aquel grupo de *jerosolimitanos: «Hemos aprendido de la Escritura que el Mesías permanece eternamente: ¿cómo dices tú que el Hijo del hombre tiene que ser alzado (en una cruz)?»* (Jn 12,34). La resurrección les hizo creer que Dios había glorificado y «constituido Señor y Mesías a aquel Jesús» crucificado (Act 2,36).

Pero con esto solo no se había resuelto del todo la aporía: si Dios había destinado a Jesús para ser Mesías, más aún, si ya durante su vida lo había aprobado como tal (cf. Act 2,22), ¿por qué le ha dejado padecer y morir y ha permitido el triunfo, aunque sea momentáneo, de sus enemigos? Porque es verdad que los hombres se apoderaron de Jesús y lo crucificaron; pero no hubieran tenido potestad ninguna sobre él si no se les hubiese dado desde arriba, si Dios no les hubiese permitido obrar (cf. Jn 19,11).

A. *Las Escrituras.*—Esta es la primera respuesta obvia, aunque todavía no dilucide el problema: por encima de las causas históricas, hay una causa de nivel más alto: Dios dirige la historia de la salvación según un plan y de una forma que no alcanzamos a comprender. Pedro declara en el sermón de Pentecostés: «A este Jesús le clavasteis en un madero por manos de los impíos (paganos, romanos), según el designio prefijado y la presciencia de Dios» (Act 2,23). Esta presciencia y predefinición divinas [d] necesitan explicación, que luego ensayaremos; continuemos ahora la reflexión de los apóstoles.

Si la muerte del Mesías había sido prevista y deliberadamente determinada por Dios, se podría descubrir su anuncio en el AT; porque era normal que Dios, previa, aunque veladamente, manifestase sus designios.

Lucas dice que Jesucristo resucitado abrió las inteligencias de los apóstoles para que comprendiesen el sentido de las Escrituras, porque «en la ley de Moisés y en (los libros de) los profetas y en los salmos» estaba escrito que «el Mesías había de padecer» (Lc 24,44-46); también a los discípulos de Emaús «les explicó» cómo, en conformidad con todas la Escritura, comenzando por Moisés y siguiendo por los

[d] πρόγνωσις, ὡρισμένη βουλῇ.

profetas, «era necesario que el Cristo padeciese y [illegible] en su gloria» (Lc 24,26-27). No es menester [illegible] estas frases de Lucas como una reproducción exacta de [illegible] cursos pronunciados por Jesús después de su resurrección; lo que se indica es que la resurrección misma del Señor abrió los corazones a los apóstoles para entender el designio de Dios, esbozado ya en el AT.

Los evangelios recuerdan que Jesús, antes de su muerte, había hecho referencias a las predicciones de las Escrituras (Mt 26,24.54; Mc 9,12; 14,21.49; Lc 18,31; 22,22 con terminología propia: «lo prefijado» [e]). Esto influyó en que la narración misma se salpique de citas de las profecías que se van cumpliendo (v.gr., Mt 27,9-10; Jn 19,24.28-29.36-37), se intercale la nota de que «todo sucedió para que se realizasen las profecías» (Mt 26,56), e incluso todo el relato se calque sobre textos veterotestamentarios que se consideran como prenuncios de la pasión.

Pero, más que profecías aisladas, era toda la teología del sufrimiento expuesta a lo largo del AT la que sugería una explicación de la muerte de Jesús.

Como en el capítulo anterior indicamos, en el AT se interpreta el dolor humano de varias maneras. La más sencilla y plausible es la de verlo como consecuencia de una acción desordenada y como castigo de un pecado, especialmente del de infidelidad contra Dios y su alianza; así explican los libros históricos muchas de las desgracias sobrevenidas al pueblo elegido, y así interpretan los profetas las grandes calamidades, prenunciadas o ya ocurridas a la nación entera.

Pero esto no daba razón de las aflicciones padecidas por hombres de conducta intachable; en estos casos podía pensarse en una finalidad pedagógica del sufrimiento, enviado por Dios para enseñar al hombre su propia insuficiencia e incitarle a poner toda su confianza en Dios; o tal vez se trataría de una prueba, en la que el hombre debería mostrar su constancia en el servicio de Dios.

Sin embargo, esto no bastaba todavía para explicar casos extremos, como el de los padecimientos de los profetas y la muerte de los mártires, porque los grandes personajes de la historia israelita habían tenido que soportar enormes sufrimientos, sea de parte de los enemigos del pueblo, sea incluso de parte de sus familiares y compatriotas: en tiempos antiguos, Moisés, Elías, Jeremías y tantos otros, y en tiempos más recientes, apenas doscientos años antes de la pasión de Jesús, los mártires de la persecución de Antíoco. Estos su-

[e] τὸ ὡρισμένον.

frimientos de hombres fieles a Dios hasta la muerte no podían ser inútiles ni sin sentido: los mártires Macabeos, por ejemplo, confían que sus tormentos servirán para expiar los pecados de su pueblo y atraer de nuevo las bendiciones de Dios sobre él (cf. 2 Mac 7,6.18.32-33). Por este camino se ha llegado a la idea del sufrimiento como expiación o satisfacción vicaria por los pecados de toda la comunidad.

La idea del sufrimiento expiatorio estaba desarrollada en una forma conmovedora en el cuarto canto del Siervo de Yahvé (Is 52,13-53,12). Jesús, en sus predicciones de la pasión, tal como las leemos en los evangelios, había utilizado expresiones tomadas de ese pasaje. Siguiendo esa línea, los apóstoles encontraron en la figura del Siervo una imagen profética de Jesucristo: como al Siervo, Dios ha llenado a Jesús de su Espíritu para que anuncie al mundo las enseñanzas divinas; pero sus esfuerzos terminarán, como los del Siervo, en un fracaso; se verá colmado de dolores y arrastrado a la muerte, a pesar de su inocencia; «herido por nuestros pecados y destrozado a causa de nuestros crímenes». Como ya dijimos, éste es uno de los textos del AT que más frecuentemente se cita en el NT, explícita o implícitamente, al referirse a la pasión de nuestro Señor.

Resumamos: el recurso a la Sagrada Escritura había hecho comprender a los apóstoles que la pasión de su Maestro obedecía a una previsión y preordenación divina, y les había hecho vislumbrar la razón de ese designio de Dios, a primera vista tan desconcertante. Así se explica que acudan constantemente al argumento escriturístico, especialmente, como era lógico, en la predicación a judíos y prosélitos. Pablo en Tesalónica y luego en Berea, «según su costumbre», «comentaba las Escrituras mostrando por ellas cómo el Mesías tenía que sufrir y resucitar»; y sus oyentes «examinaban atentamente las Escrituras para ver si realmente era así» como Pablo decía (Act 17, 2-3.11). Como resultado de esta confrontación con las Escrituras del AT tenemos aquella fórmula concisa del antiguo kerygma: «Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras» (1 Cor 15,3).

B. *El mandato.*—Si la muerte de Cristo entraba en el designio providencial de Dios y había sido prenunciada por los profetas, entonces era también ineludible y necesaria. Esta «necesidad», necesidad escatológica [f], se conecta a veces expresamente con los anuncios proféticos (Lc 22,37; 24,26.44) o con

[f] δεῖ.

una alusión implícita a ellos (Jn 3,14; Act 17,3); en otras ocasiones se enuncia en una forma absoluta (Mt 16,21; Mc 8,31; Lc 9,22; 17,25; 24,7; Jn 12,34).

Recordemos que una «necesidad» semejante se afirma a propósito de la predicación de Jesús. Predicación del Evangelio y muerte en la cruz son partes complementarias de la misión que Jesús debe llevar a cabo: partes de «la obra» que su Padre le ha encomendado. La conexión de estas dos partes de la misma misión y de la misma obra quizás nos ayude para entender la «necesidad» de la muerte de Jesús. Luego lo veremos.

Designio providencial del Padre, necesidad, misión, obra: todo esto significa otra palabra que el cuarto evangelio pone en labios de Jesús, con referencia también a su predicación y a su muerte: «el mandato del Padre» (Jn 12,49-50; 10,17-18; 14,31; 15,10). La expresión podría parecer dura, porque «mandato» es el término técnico para hablar de un precepto o ley en sentido estricto: de los mandamientos del decálogo, o de los de la ley mosaica, o del «nuevo mandato» proclamado por el mismo Jesús; y parecería indigno de la persona de Jesús el estar sujeto a un «mandamiento» especial de su Padre.

Fuera de unos pocos casos, en que tiene el sentido mitigado de «recomendación», la palabra «mandato», «encargo» [g], se emplea en unos cincuenta pasajes con el significado de precepto estricto, de obligación moral grave.

Los teólogos escolásticos discutieron largamente esta cuestión y se cuentan hasta una veintena de opiniones que tratan de suavizar la dureza de la expresión «mandato» en relación con Jesucristo. Nos parece inútil entrar en esa disputa.

Claro está, el mandato impuesto a Jesucristo es solamente análogo con los mandamientos que a nosotros nos obligan. No era un precepto conminativo, como el que se impone a un hijo díscolo o a un esclavo levantisco, dice San Basilio. Pero el objeto de este mandato era el acto moral más sublime que puede realizarse; más aún, el acto moral del que depende la salvación del mundo y el valor sobrenatural de todos nuestros actos encaminados a nuestra salvación.

En lo que este mandato parece duro y cruel es en que, a primera vista, su objeto es la muerte y muerte de cruz; pero esto no es así. En primer lugar, no puede decirse que Dios positiva y directamente deseó y predefinió la muerte de su Hijo, porque hubiera tenido que desear y predefinir simultáneamente, como medio necesario, el pecado de los que lo crucificaron; y esto es absurdo. Por otra parte, un mandato de

[g] ἐντολή.

morir no cuadra con la idea bíblica de que «Dios no hizo la muerte ni se complace en la destrucción de los hombres» (Sab 1,13). Finalmente, poco antes hacíamos notar cómo «la necesidad» y «el mandato» abarcan la predicación y la muerte.

Con estos datos deducimos la interpretación de esta necesidad o mandato o designio de Dios: la muerte de Cristo no es un a priori del que todo lo demás se derive como medio indispensable para este fin; el único a priori es la misión del Hijo a este mundo para que implante entre los hombres el reino de Dios y para que, mediante su vida de Hijo, filialmente vivida hasta el fin, nos haga partícipes de su filiación en la adopción de hijos; para esto «nace de mujer, sujeto a la ley» (cf. Gál 4,4-5). Si la vida filial del Hijo de Dios hecho hombre desemboca en la muerte de cruz, esto es consecuencia del pecado del mundo.

En la parábola de los viñadores malvados, el dueño de la viña envía a su hijo, no con la intención de que los renteros lo maten, sino, al contrario, con la esperanza de que, aunque hayan maltratado a los siervos antecedentemente enviados, respetarán, por lo menos, al hijo único (Mt 21,37 par.).

Tomando la imagen de otra parábola, podremos decir que, si no viniese el ladrón o el lobo a arrebatar las ovejas, no sería menester que el pastor, para darles vida, muriese por ellas (cf. Jn 10,11-13). El mandato del Padre es que el buen pastor dé a sus ovejas vida en sobreabundancia; si para ello es necesario que muera, la necesidad proviene de la malicia de los hombres; pero, supuesta ésta, la misión de dar vida traerá como consecuencia inevitable la obligación de dar su propia vida, y en este sentido ésta es la misión de Jesucristo y éste es el mandato de su Padre, al que él debe obedecer hasta la muerte de cruz (cf. Jn 10,10-18; Flp 2,6-8).

Dios había previsto este desenlace, del que sólo es responsable el pecado del mundo; pero de lo que los hombres hacían contra la voluntad de Dios, hizo él lo que se había propuesto: salvar al mundo. En este sentido hay que entender aquella presciencia y predefinición divinas de que hablaba Pedro en su sermón de Pentecostés (Act 2,23). No hay que atribuir a Dios una causalidad positiva, histórica, respecto de la pasión, con lo que se excusaría la responsabilidad de los hombres.

C. *La entrega.*— Este «mandato» impuesto a Jesucristo es, bajo otro aspecto, «la entrega» que el Padre hace de su Hijo amado: «Tanto amó Dios al mundo que entregó a su Hijo unigénito» (Jn 3,16); Dios «no escatimó a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros» (Rom 8,32). No se deben

pasar por alto estos textos, porque en ellos, más marcadamente en el de Pablo, hay una alusión al pasaje del Génesis referente al sacrificio de Isaac (Gén 22,1-18, especialmente v.12 y 16). Son los dos únicos textos del NT en que la muerte de Cristo se compara a aquel sacrificio; quizás se pensaba que la comparación era menos apta, por insuficiente, ya que la oblación de Isaac no había llegado al derramamiento de su sangre. En cambio, para expresar la entrega del Hijo por su Padre era el paso del AT más adecuado; con la diferencia, sin embargo, de que allí Abrahán obedece—o cree obedecer—a una orden superior de Dios, y aquí Dios mismo toma la iniciativa: para nuestra salvación Dios entrega a su Hijo, y así «reconcilia consigo al mundo en Cristo», y, más en concreto, «por la sangre de su cruz» (2 Cor 5,18-19; Col 1,20).

La misma «entrega» por parte del Padre hay que leer en algunas frases de forma pasiva. «Fue entregado por nuestras transgresiones y resucitado por nuestra justificación» (Rom 4, 25): el paralelismo del período sugiere que el agente es idéntico, y éste, respecto de la resurrección, es ciertamente el Padre. Además, como es sabido, la voz pasiva se emplea con frecuencia en el lenguaje bíblico para expresar la acción de Dios, y esta interpretación podrá aplicarse a frases como: «será entregado en manos de los hombres» o «de los pecadores» (Mt 17,22; Mc 9,31; Lc 9,44 y Mt 26,45; Mc 14,41; Lc 24,7, respectivamente), o bien: «será entregado para ser crucificado» (Mt 26,2).

Lo que con toda evidencia se manifiesta es que el motivo de esta entrega del Hijo es únicamente el amor del Padre a los hombres. Por ninguna parte asoma aquí la idea de una justicia vindicativa de Dios que exija una pena correspondiente a los pecados del mundo; mucho menos se descubre ni la más leve insinuación de un castigo descargado sobre el Hijo como responsable sustituto por nuestras culpas. Desde el principio hasta el fin, sólo tenemos el amor de Dios: Dios ama a los hombres, a pesar de que son rebeldes y enemigos (cf. 1 Jn 4,9-10); y Dios ama a su Hijo precisamente porque, obedeciendo al mandato de su Padre, no se detiene ni ante la entrega de su propia vida para darnos vida. Esto habrá que tenerlo en cuenta siempre que quiera construirse una teoría de la satisfacción.

D. *La misión.*—Con esto comprendemos que el mandato del Padre y la entrega que hace de su Hijo están incluidos en el envío del Hijo al mundo para otorgarnos la gracia de la adopción como hijos. La muerte era una consecuencia inevitable de la encarnación.

En primer lugar, hacerse hombre el Hijo de Dios por voluntad de su Padre significa tomar la existencia humana en todo su espesor y con todas sus implicaciones. Hacerse hombre y eximirse del dolor y de la muerte no hubiera sido una verdadera encarnación, sino un escamoteo, como decía Gregorio de Nacianzo. El Hijo de Dios se hace hombre en una «carne semejante a la carne de pecado», sujeta a la destrucción (Rom 8,3).

Además, la encarnación lleva consigo la entrada en este mundo, subyugado al poder del mal y esclavizado al «diablo..., homicida desde el principio» y enemigo de la verdad (cf. 1 Jn 5, 19; Jn 8,44). El Padre, al enviar a su Hijo como Verdad y Vida a este mundo de mentira y crimen, lo ha puesto al alcance del odio del mundo, y no hará un milagro para librarle, ni hará bajar a Elías para que le socorra; ni el Hijo pedirá que vengan legiones de ángeles para protegerle (cf. Mt 26,53; 27,47-49).

Porque el Padre no quiere salvar al mundo por un alarde de poder, sino por un exceso de amor. Y el designio amoroso de Dios tomó en su ejecución la forma suprema y más expresiva del amor. Como decía Jesús en la última cena: «No hay mayor amor que dar la vida por el amigo» (Jn 15,13). Palabra sublime que hay que comentar con la frase de Pablo: «Ya es mucho que alguien quiera morir por un justo; sí, es posible que alguien esté dispuesto a morir por un hombre de bien; pero la prueba del amor de Dios hacia nosotros está en que Cristo murió por nosotros cuando aún éramos pecadores» (Rom 5,4-6).

Estas consideraciones nos dan a entender por qué era necesaria la muerte de Cristo y por qué tenía que ser muerte de cruz. En la situación actual de la humanidad, sujeta a la necesidad de morir, la muerte es el acto irreversible que resume y da sentido definitivo a toda la actitud moral del hombre y a todas sus opciones libres; el Hijo de Dios hecho hombre, para no retractarse de su encarnación, tenía que poner como hombre ese acto decisivo e irretractable que es el acto de la muerte. Pero, en la situación de un mundo pecador y enemigo de Dios, la muerte de Jesús no pudo menos de ser el martirio del último y máximo profeta del amor de Dios-Padre: el sacrificio del Hijo unigénito, que no baja de la cruz precisamente porque es Hijo y debe dar testimonio de su Padre con toda su vida, hasta el acto supremo de la muerte.

El Padre, pues, «entrega a su Hijo» a la muerte, no porque se complazca en sus sufrimientos y en su muerte en cuanto que son sufrimientos y muerte: esto sería una crueldad y un contrasentido; sino porque, en la situación del mundo, causada

por el pecado de los hombres, la pasión y muerte de Jesucristo son la manifestación espléndida del amor de Dios a los hombres y el acto irrevocable y eficaz que destruye el pecado y hace que triunfe el amor de Dios.

En este sentido hablaba Pedro no sólo de una «presciencia» o previsión, sino también de una «preordenación» divina (Act 2, 23). No es que Dios haya querido ante todo, primaria y previamente, la muerte de su Hijo hecho hombre; sino que la maldad de los hombres no ha podido *prevalecer contra el designio paternal* de Dios de hacernos hijos suyos por mediación de su propio Hijo; porque Dios ha sabido producir el bien del mismo mal, y podríamos adaptar aquí el dicho de Pablo: «Donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia» (Rom 5,20). El pecado del hombre, el acto mismo con que niega radicalmente su amor a Dios como Padre poniendo en la cruz a su Hijo, crea la situación que, paradójicamente, Dios integra en su designio salvífico convirtiéndola en acto y signo de nuestra salvación: no con un despliegue de poder, sino con un derroche de amor.

Así, en el sentido aquí explicado, por encima de las causas históricas que «entregaron» a Jesucristo, vemos, en otro nivel y con otro género de causalidad, al Padre, que «entrega a su Hijo» porque le encomienda la misión de traernos el amor de su Padre, y, dada la situación de nuestra humanidad mortal y pecadora, esa misión se transforma en «la necesidad» y «el mandato» de morir por nosotros, para que el Padre pueda adoptarnos por hijos.

4. La obediencia del Hijo

Jesucristo, sometiéndose de grado a la «necesidad» y al «mandato» de morir y aceptando con plena libertad su pasión, también «se entregó» (Gál 2,20; Ef 5,2.25), «se dio a sí mismo» (Gál 1,4; 1 Tim 2,6; Tit 2,14) o «dio su vida» (Mt 20,28; Mc 10,45; Jn 10,11.15.17.18; 1 Jn 3,16; cf. Jn 15,13). El es también, en cierto sentido, causa de su propia muerte: causa que podemos llamar subordinada y obediencial; porque se sujeta voluntariamente a la acción de las causas históricas y obedece al designio de la causa providencial: «Nadie me arrebata la vida, sino que yo la doy por mí mismo...; éste es el mandato que he recibido de mi Padre» (Jn 10,18).

En los textos citados se usa unas veces el verbo compuesto que traducimos por «entregar», otras el simple «dar»; como

objeto se pone «a sí mismo» o «la vida». Juan emplea la expresión «exponer (o deponer) la vida», de valor equivalente en este contexto [h].

A. *La libertad de Cristo*.—Nos permitimos, ante todo, recalcar la libertad humana de Jesús en la aceptación de su muerte; porque precisamente respecto de su pasión se corre el peligro de recaer en un docetismo disimulado, acogiéndose a su divinidad con menoscabo de la realidad plena de su existencia humana.

Ya hemos tenido ocasión de explicar la libertad humana de Cristo durante toda su vida. Los evangelios nos presentan toda su actividad como dirigida por decisiones totalmente personales. Obra, sí, con prudencia, tomando en consideración las circunstancias, adaptándose a ellas y modificando según ellas su proceder (v.gr., Jn 7,1; 8,59; 11,54). A muchas de sus acciones le impulsa la compasión a vista de una miseria (v. gr., Mt 14,14; 15,32). Se retira a la oración antes de algunas decisiones importantes (v. gr., Lc 6,12-13; Mc 3,13). Esta prudencia, caridad y religiosidad son manifestaciones y garantías de su libertad; sobre todo cuando las vemos acompañadas de una independencia absoluta frente a los hombres apenas éstos pretenden estorbarle la realización de sus planes: frente al astuto Herodes (Lc 13,31-33) o las autoridades judías (v. gr., Mc 11,27-33), frente a sus parientes (v. gr., Jn 7,1-6) y un discípulo como Pedro (v. gr., Mc 8,32-33). La misma libertad de espíritu mostrará ante sus jueces (v.gr., Mc 14,60-62; 15,2-5; Jn 18,33-37).

Una verdad tan claramente expresada en el NT no hay para qué alargarse corroborándola con la tradición patrística. Las discusiones cristológicas dieron ocasión para inculcar el «dominio» [i] que Jesucristo poseía sobre sus actos, exento de toda coacción o necesidad interna [j] opuesta a la libertad. Y recordemos que el argumento decisivo era siempre el principio soteriológico: el Verbo tomó la humanidad para salvar al hombre; por eso asumió todo aquello que en el hombre necesitaba redención, y dado que lo más necesitado de ella era la libertad, de donde había nacido el pecado, Jesucristo hubo de tener una libertad humana, verdaderamente humana y verdaderamente libre.

Pueden verse los testimonios de Cirilo de Jerusalén, Juan

[h] ἑαυτὸν διδόναι: τὴν ψυχὴν διδόναι, τὴν ψυχὴν τιθέναι.
[i] αὐτεξούσιον.
[j] ἀνάγκη.

Crisóstomo, Ambrosio, Agustín [1]; además los decretos dogmáticos de los concilios Constantinopolitanos II y III contra el monofisismo y monotelismo (DS 523.556.558), y el del concilio Lateranense, bajo Martín I (DS 500.502: «sponte»[k]).

Suelen también aducirse a este propósito otros dos documentos, de los que lógicamente se deduce la libertad interna («libertas a necessitate») de Jesucristo en la pasión: uno son los pasajes en que el concilio Tridentino enuncia el valor meritorio de las acciones de Cristo, especialmente de su muerte en la cruz (DS 1513.1529.1547.1560); el otro es la afirmación, contra las proposiciones de C. Jansen, de la necesidad de la libertad interna para los actos meritorios (DS 2003).

Por lo que atañe directamente a la libertad humana de Cristo en la aceptación de la pasión, leemos en la epístola a los Hebreos el siguiente texto: «Jesús, teniendo delante de sí el gozo, sobrellevó la cruz, afrontando su ignominia» (Heb 12,2).

El primer inciso de la frase es susceptible de una doble interpretación, según que «el gozo» se considere como la meta del esfuerzo de la pasión o como un camino que podía elegirse en vez del de la cruz; en el primer caso se trataría del premio y recompensa por el sufrimiento y se indicaría un motivo para soportar con paciencia el dolor; en el segundo caso se indicarían los dos miembros de un dilema entre los que había que decidirse: o gloria o cruz. Nos parece preferible la segunda interpretación, que, por otra parte, tendría un paralelo en un pasaje de Pablo: «No quiso aprovecharse de su igualdad con Dios, sino que se anonadó a sí mismo..., hecho obediente hasta la muerte y muerte de cruz» (Flp 2,6-8). En cualquiera de las dos interpretaciones se pone de manifiesto la libertad de Jesús en la aceptación de la pasión: sea la libertad que busca una motivación, sea la que elige entre dos objetos.

Es evidente que Jesús no permitió a sus discípulos que lo defendiesen: «Mete otra vez tu espada en su vaina», dice en el momento de su prendimiento a Pedro, que ha iniciado un conato de defensa. Y les certifica que no piensa pedir a su Padre el socorro de sus ángeles (Mt 26,51-55 par.), ni se lo había pedido en la oración que acababa de hacer.

B. *La oración del huerto.*—Donde más clara y dramáticamente se muestra la libertad de Cristo en aceptar su pasión es

[k] ἑκουσίως.

[1] CIRILO DE JERUSALÉN, 13,6: PG 33,780; JUAN CRISÓSTOMO, *Homiliae* 28, 2: PG 63,194; AMBROSIO, *De excessu fratris Satyri* 2,46: PL 16,1327; AGUSTÍN, *De Trinitate* 4,13,16: PL 42,898.

en la escena de Getsemaní (Mt 26,36-46 par.; compárese la escena equivalente de Jn 12,27-28). Allí se ve que la mansedumbre del «Cordero de Dios», «que no bala al ser llevado al matadero» (Is 53,7), nada tiene de pasividad ignorante o abúlica. Luego hablaremos de su turbación, tristeza, descorazonamiento, pavor, pesadumbre de muerte. Consideremos ahora otro aspecto.

Al entrar en el huerto Jesús exhorta a sus discípulos a que oren «para no sucumbir a la tentación» (Lc 22,40). También para él había llegado el momento de la tentación suprema y por eso se acoge a la oración. Es aquella tentación que había comenzado en el desierto después de su bautismo. El mismo Lucas, que ahora apunta la que acecha a los discípulos, había dicho entonces que el tentador «se había retirado hasta la ocasión oportuna» (Lc 4,13). La ocasión ha venido ya: ésta es la hora del poder de las tinieblas (cf. Lc 22,53).

En el desierto Jesús había elegido plenamente la misión del Siervo de Yahvé, el camino del servicio de Dios en humildad y sencillez, sin esplendor ni grandeza. Ahora llega al término de aquel camino y la tentación se hace más aguda; precisamente porque la experiencia de su vida hasta el presente le ha hecho sentir más crudamente la aspereza del camino: un camino, por demás, que le ha llevado al fracaso. Porque el resultado de todos sus esfuerzos por implantar el reino de Dios se ha reducido a un puñado de discípulos que no le entienden y que no van a tener valor para seguirle; y, frente a ellos, triunfan sus enemigos. Jesús se encuentra de nuevo en una situación ambigua: más ambigua aún que la del desierto, porque la presente alcanza, aparentemente, el límite de lo absurdo y contradictorio: el triunfo de la gracia por la victoria del pecado, la gloria de Dios por «la ignominia de la cruz». Es la situación absurda de Isaac, que se deja atar sobre el montón de leña acarreada por él mismo y espera el golpe fatal que va a segar su vida y, con ella, al parecer, todas sus esperanzas.

La literatura rabínica daba importancia no sólo a la actitud de Abrahán, sino también a la de Isaac, que se dejó atar sin resistencia para ser sacrificado, porque Isaac no era ya un niño [2].

Remitimos al lector al capítulo sobre las tentaciones. Aquí sólo hay que añadir que la de ahora es tanto más violenta cuanto más abrumadora se presenta la cruz con su dolor e ignominia, más humillante el anonadamiento y más dura la obe-

[2] Cf. *Encyclopedia iudaica* II 480-487: «Akedah»; IX 1-7: «Isaak».

diencia hasta la muerte. Todo esto lo había él elegido desde el principio; pero, al acercarse el momento supremo, la tentación apremia más. Jesús ora larga y fervientemente «para no caer en la tentación»; y en su agonía clama al Padre: «¡Abbá!, Padre», porque sabe que su Padre le ama; y continúa: «si es posible»—y «para ti nada hay imposible»—«haz que pase de mí este cáliz» «sin que yo tenga que beberlo» (Mt 26,39.42; Mc 14, 36; Lc 22,42.44). No podían manifestarse de una manera más conmovedora los sentimientos verdaderamente humanos de Jesús en aquellos momentos. En aquella su oración para no caer en la tentación, Jesús pide él mismo lo que nos había enseñado a pedir a nuestro Padre en los cielos: «Padre, glorifica tu nombre» (Jn 12,28); «Padre..., hágase tu voluntad» (Mt 26,42).

«El príncipe de este mundo» no ha podido nada contra Jesús (Jn 14,30). La victoria de Cristo en su tentación suprema significa la derrota radical y completa de Satanás. Ha llegado el momento crítico, y «ahora el príncipe de este mundo va a ser expulsado» y despojado de su poder seductor y homicida (Jn 12,31; cf. Heb 2,14; Jn 8,44).

C. *Obediencia y caridad.*—Jesús confía en su Padre y, mejor todavía que Abrahán e Isaac, «puesto en la prueba», en la situación aparentemente contradictoria de tener que ofrecer su vida en sacrificio, él, «el Hijo único, el objeto de las promesas», aviva su fe y esperanza en «Dios, que es poderoso aun para resucitar a un muerto» (cf. Heb 11,17-19). Y «para que el mundo sepa que amo al Padre, y que obro conforme a su mandato» (Jn 14,31), carga sobre sus hombros la cruz hasta el Calvario. «Por lo que padeció, aprendió la obediencia» (Heb 5,8).

En la epístola a los Romanos expone Pablo en forma temática la obediencia de Jesucristo, contrapuesta a la desobediencia del primer hombre: «En efecto, como por la desobediencia de un solo hombre los otros fueron hechos pecadores, así (por el contrario) por la obediencia de uno (Jesucristo) los otros serán hechos justos» (Rom 5,19).

En toda su vida Jesús se sabe Hijo de Dios y dice que su deber filial fundamental es obedecer a su Padre. Para él la voluntad del Padre es lo más santo e inviolable que puede haber. En su predicación había señalado siempre como la norma suprema de santidad, no el hacer milagros, sino el cumplir la voluntad del Padre (Mt 7,21), y había amonestado que el no cumplirla, a pesar de haberla conocido, es causa de condenación eterna (Lc 12,46-47); a esos tales él «no los conoce», y sólo reconoce como madre y hermanos suyos a los que hacen la volun-

tad de su Padre (Mt 7,22-23; 12,50). Esta norma que para todos predicaba, era la que él había tomado para sí mismo: «Mi alimento es hacer la voluntad de mi Padre, que me ha enviado» (Jn 4,34); «no busco mi voluntad, sino la voluntad de mi Padre, que me ha enviado» (Jn 5,30; 6,38-40); «siempre hago lo que le place» (Jn 8,29); «siempre he cumplido las órdenes de mi Padre» (Jn 15,10).

Obediencia dolorosa, porque es el cáliz amargo que ha de beber (Mc 10,38; 14,36 par.; Jn 18,11); pero sólo a través de ella alcanzó su consumación, y así puede ser fuente y principio de la salvación para los que le obedecen (Heb 5,8-9).

Obediencia, por otra parte, amorosa: «Amo al Padre, y (porque le amo) obro conforme a su mandato». Si es verdad que «no hay mayor prueba de amor que dar la vida por el amigo» (Jn 15,13), deberemos también decir que no hay mayor muestra de amor filial que dar la vida en obediencia a la voluntad del Padre. Por ser Hijo obedece a su Padre, en la oscuridad de una obediencia penosa, pero con el amor a su Padre, en cuyo amor quiere él siempre permanecer (Jn 15,10) y con la confianza de que su Padre le ama tanto más cuanto él más sumisamente le obedece (Jn 10,17).

Tomás de Aquino ha resumido acertadamente en dos palabras toda la razón de la entrega que Jesucristo hace de si mismo: obediencia y caridad: «el precepto de la caridad (a Dios y a los hombres, concretado para Cristo en el de morir en la cruz) lo observó por obediencia; y obedeció por amor a su Padre que le imponía el precepto» [3]. Así, Jesucristo «se entrega» a sí mismo a la pasión, por obediencia y amor a su Padre: «Padre, no se haga mi voluntad, sino la tuya».

Entrega completamente libre en el ejercicio pleno de su libertad humana; pero libertad de Hijo, que por encima de todo quiere ser Hijo en todas las circunstancias y en todas las dimensiones de la vida; libertad de Hijo, que se manifiesta totalmente como Hijo cuando niega su voluntad y la somete para que sólo triunfe la voluntad del Padre. Obediencia, por tanto, nacida de su conciencia de Hijo y, por esto mismo, obediencia impregnada en amor al Padre; porque obedece con el amor que su Padre mismo le inspira. En esta obediencia amorosa al Padre—obediencia hasta la muerte—se ha dado a conocer que «verdaderamente era Hijo de Dios» (cf. Mc 15,39).

Entre los teólogos que admiten la visión inmediata de tipo objetivante en la conciencia de Jesús (véase t.1 p.414-421),

[3] STh III q.47 a.2 ad 3.

Las soluciones propuestas para explicar su libertad en aceptar la pasión son muy diversas. Unos optan por una limitación de la visión, no siempre actualizada en toda la amplitud de su objeto. Otros acuden al múltiple nivel de «ciencias» en Cristo, de modo que su libertad se apoye, no en la de visión, sino en la adquirida. Otros se refugian en el carácter peculiar de una visión poseída en estado de «viador». Otros buscan una explicación por analogía con esos estados místicos en los que el gozo intenso de la presencia de Dios no estorba el dolor intenso por las ofensas contra Dios y por la misma ausencia de Dios.

Preferimos, como ya explicamos, suponer en la conciencia de Jesús no una visión objetivante, sino una experiencia subjetiva de unión y una «connaturalidad» que da lugar a una especie de «fe», de modo que él sea «cabeza de línea» de los que caminamos por la fe (cf. Heb 12,2) y sea también nuestro modelo en la persecución injusta y el sufrimiento inmerecido (cf. 1 Pe 2,21-24).

D. *Por nosotros.*—Jesucristo no era un soñador iluso. En su pasión ve no sólo el dolor y la ignominia suya, sino también el crimen y la maldad de sus enemigos. El ha lanzado diatribas punzantes contra los escribas y fariseos hipócritas que llevan a su colmo los pecados de sus antepasados (cf. Mt 23,29-37; Lc 11,47-51; 13,34); ha previsto la traición vergonzosa de un discípulo (Mc 14,18-21 par.); protesta contra la alevosía de su prendimiento (Mc 14,48-49 par.) y contra la irregularidad de su proceso (Jn 18,19-23), y no se arredra de cargar sobre sus jueces la responsabilidad de la sentencia (Jn 19,11); más todavía, a través de sus acusadores y jueces, ve la acción del «príncipe de este mundo» (Lc 22,53; Jn 14,30). Pero, por otra parte, ha percibido la voluntad de su Padre, su «mandato», la «necesidad» de su muerte. Y «se entregó a sí mismo».

De Cristo, sin embargo, no se dice que se entregase a sus enemigos, si bien salió espontáneamente a su encuentro (Jn 18, 4); tampoco suele decirse que se entregase a su Padre, aunque en sus manos deposita su vida (Lc 23,36). En cambio, se repite una y otra vez que «se entregó por nosotros», que «dio su vida por nosotros» (Mt 20,28; Mc 10,45; Jn 10,15.17.18; Gál 1,4; 2,20; Ef 5,2.25). El motivo de esta entrega lo expuso el mismo Jesucristo: «No cabe en nadie mayor amor que el de dar la vida por el amigo» (Jn 15,13). Ya no llama a los suyos «siervos, sino amigos» (Jn 15,15); porque «habiendo amado a los suyos..., los amó hasta el extremo» (Jn 13,1). Y se entrega por nosotros como Hijo, para que su Padre nos adopte por hijos y para que

nosotros obtengamos «la facultad de llegar a ser hijos de Dios» (cf. Gál 4,5; Jn 1,12). Este «por nosotros» es el tema que recurrirá continuamente en toda esta parte tercera.

* * *

Su entrega había comenzado con su vida, porque había nacido para ser entregado. En su voluntad humana, esa entrega fue intensificándose con el avance de su conciencia de Enviado e Hijo de Dios, a medida que las dificultades de su ministerio, la meditación de la Escritura y el coloquio con el Padre le iban descubriendo el horizonte de persecución y de martirio, «testimonio por la verdad» (cf. Jn 18,37). La oblación final de su corazón tuvo lugar en la última cena y en la oración en el huerto, «en la noche que era entregado» (1 Cor 11,23), y se consumó cuando Jesús entregó su vida en manos de su Padre.

5. La cooperación del Espíritu Santo

Donde el Padre prevé y ordena, y el Hijo obedece y ejecuta, ¿qué causalidad corresponde al Espíritu Santo? La liturgia, en una de las oraciones del rito de comunión, la formula en esta frase: «Señor Jesucristo, Hijo de Dios vivo, que, por voluntad del Padre, cooperando el Espíritu Santo, vivificaste al mundo con tu muerte». A falta de otro término, titulamos esta cooperación como «causa ambiental». El Espíritu formó el ambiente del mandato del Padre y de la obediencia del Hijo.

Hay que confesar que, en relación con la pasión, frente a la abundancia y claridad de textos que enuncian la voluntad del Padre y la sumisión del Hijo, la S. Escritura no nos brinda ninguno explícito sobre la cooperación del Espíritu de donde la liturgia haya podido construir aquella cláusula. De hecho, sólo dos parece que podrían sugerir la idea.

El primero es el siguiente: «Cristo se ofreció a Dios por espíritu eternal», o, según la variante adoptada por la Vulgata, «por (el impulso de) el Espíritu Santo» (Heb 9,14). La interpretación no es unánime: el «espíritu eterno» podría designar al Espíritu Santo, o bien la divinidad del mismo Jesucristo como fuerza suya interna y trascendente; pero más probablemente se refiere al «poder de su vida indestructible» (Heb 7,16), es decir, a la perpetuidad de su sacerdocio y a la eficacia de su sacrificio, valedero eternamente.

El otro es un pasaje de la primera epístola de Juan: «Jesucristo vino con agua y sangre; no únicamente con agua, sino con agua y sangre; y el Espíritu es el que testifica, puesto que es la

verdad; de modo que hay tres testigos: el Espíritu, el agua y la sangre; y los tres concuerdan» (1 Jn 5,6-8). Es evidente la alusión a la experiencia de la vida cristiana y a sus elementos determinantes: muerte de Cristo, bautismo y donación del Espíritu. Directamente, pues, no se afirma una intervención del Espíritu en la misma pasión. Con todo, pudiera sospecharse en esas palabras una intención implícita de refutar la opinión de Cerinto, según la cual el Espíritu descendió sobre Cristo en el bautismo (al que se aludiría en el «agua») y le abandonó antes de su muerte (a la que se aludiría con la «sangre»); se insinuaría, por tanto, que el Espíritu le acompañó también durante la pasión.

Más bien tendremos que ayudarnos de otros pasajes neotestamentarios para deducir de ellos el enunciado de la liturgia. Porque sabemos que Jesucristo desde el primer instante poseyó la plenitud del Espíritu (Lc 1,35; 4,1.18; cf. Jn 1,14.16; 3,34-35). El Espíritu le guió al desierto para enfrentarse con Satanás en la tentación (Mc 1,12), y con la fuerza del Espíritu arroja Jesús a los demonios (Mc 3,22-30; cf. Mt 12,28). De aquí deberemos inferir que el Espíritu no pudo menos de estar a su lado en el momento de la tentación suprema y del combate definitivo, que se coronará con la derrota y expulsión del «príncipe de este mundo» (cf. Lc 4,13; 22,28.53; Jn 12,31, con el verbo técnico de exorcismo [1]).

A la misma conclusión nos llevan otras consideraciones teológicas. En otro lugar, basándonos en la doctrina de Santo Tomás, expusimos lo que es el conocimiento de las cosas divinas «por connaturalidad» y dijimos que, en Jesucristo, esta connaturalidad radicaba en la misma unión hipostática con la persona divina del Verbo y en la consiguiente plenitud del Espíritu. En el párrafo anterior hemos oído al mismo Santo Tomás explicar la libertad de Cristo en su pasión como la de una obediencia animada por la caridad: caridad que produce también connaturalidad en el obrar, como la producía en el conocer. «Dios le inspiró caridad», repite el Doctor Angélico; porque Dios-Padre derrama sobre Jesucristo, su Hijo, la plenitud del Espíritu Santo, que es el Amor y la Santidad personal de Dios.

En la agonía de Getsemaní y en la del Gólgota, el Espíritu acompaña al Hijo hecho hombre y pone en sus labios aquella palabra que sólo puede pronunciarse cuando él, el Espíritu del Hijo, llena el corazón: «¡Abbá!, Padre», tanto cuando acep-

[1] ἐκβάλλειν.

ta su mandato: «hágase tu voluntad», como cuando inclina obediente la cabeza para morir: «en tus manos entrego mi vida». Para dar vida al mundo, Cristo consuma su oblación en la muerte, «por la voluntad del Padre, con la cooperación del Espíritu Santo».

6. Reflexiones y corolarios

El examen de las diversas causalidades hasta aquí analizazadas provoca algunas reflexiones y sugiere varias consecuencias.

A. *Contexto histórico y sentido teológico.*—Si la muerte de Cristo hubiese sido el resultado de causas puramente intrahistóricas, por más profundas que hubiesen sido sus motivaciones y más extraordinarias sus circunstancias, ciertamente no se mencionaría en los símbolos. El acontecimiento histórico se convierte en objeto de fe por su alcance teológico. Pero el significado teológico no puede correr al margen del hecho histórico como una línea paralela en plano superior. No sería razonable imaginarse a los actores humanos como muñecos de guiñol manipulados por Dios entre bastidores. La encarnación fue precisamente la inserción de lo divino en la historia, y de esta inserción no ha de exceptuarse su consumación intrahistórica en la muerte de Jesús. Hay, pues, que buscar el punto de enlace entre el elemento inmanente de causalidad intrahistórica y el trascendente, de finalidad salvífica suprahistórica, evidentemente ignorado por los agentes humanos.

Un primer aspecto podemos descubrir en la actitud de Jesucristo ante las autoridades que le condenan, judías y paganas; una actitud tal que trastorna radicalmente los principios de toda autoridad humana concebida y ejercitada según estatutos meramente humanos, sea en lo religioso o en lo profano. Ambos se pusieron en juego en el proceso contra Jesús y ambos pronunciaron la sentencia contra sí mismos al pronunciarla contra Cristo. Los datos históricos patentizan esta dimensión de fondo en la historia de la pasión.

Esta explicación nos parece, con todo, que queda aún muy corta, porque se mantiene todavía en un nivel de moralidad y justicia humanosocial. Entonces el sentido de la redención se limitaría al de una liberación contra toda intrusión de cualquier poder o autoridad humana, vístase de ornamentos sagrados o de toga tribunicia. Esta significación puede estar incluida, pero no se agota en ella el drama del Calvario.

La autoridad humana de ese tipo ya se había desacreditado innumerables veces y se había relativizado a sí misma a

> fuerza de abusos: injusticias cometidas en nombre del derecho, crímenes ejecutados a título de la seguridad pública, opresiones paliadas con excusa del bien común, odios disfrazados de amor a la paz. La lista de las víctimas de esa autoridad humana absolutizada por sus detentadores era ya interminable; no era menester que se añadiese un nombre más: el de Jesús Nazareno. Su muerte no puede subsumirse bajo un concepto universal y unívoco de víctima de la injusticia, encubierta con el manto de la religión o de la política.

De hecho, las autoridades que condenaron a Jesús traspasaron los límites de lo meramente humanosocial en lo político-religioso y en lo político-civil, porque se enfrentaron con un hombre cuyas pretensiones trascendían esas fronteras para colocarse en el campo de las relaciones del hombre con Dios y de Dios con los hombres: campo de la revelación divina y del reino de Dios. Ahí las reacciones de los hombres adquieren una profundidad máxima y, en todo el rigor de la palabra, teológica.

Ante la irrupción de lo divino, tal como se manifestó en toda la actividad de carácter profético de Jesús, no hay más que tres posiciones posibles: o de sumisión sencilla y fe incondicional: «¿a quién otro podríamos ir?, tú eres el Cristo, Hijo de Dios» (Jn 6,69-70); o de incredulidad terca y contradicción violenta: «ha blasfemado; reo es de muerte» (Mt 26,65-66); o de indiferencia calculadora y liquidación despreocupada: «¿qué es eso de la verdad» revelada por Dios?; «y se lo entregó para que hiciesen de él como se les antojase» (Jn 18,38; Lc 23,25). Aquí no hay solamente un delito brutal contra las normas absolutas de la rectitud moral, superiores a todos los caprichos del poder humano; sino, por encima de ello, hay un pecado contra el mismo Dios que se presenta en persona para ofrecer al hombre su amistad. Por eso es más grave la responsabilidad de los que tienen más capacidad y más obligación de discernir la voz de Dios; pero en ambas partes hay pecado (Jn 19,11). Porque no sólo es aplastada la dignidad humana por un abuso de poder, sino que es menospreciada y pisoteada la dignidad de Dios en virtud de una piedad afectadamente celosa de la gloria divina o de un desinterés no disimulado ante lo relacionado con la religión.

Dicho en otros términos, la cuestión que históricamente allí se ventilaba no era puramente de orden ético-social intrahumano, sino de opción religiosa respecto de Dios, que ha intervenido en la historia: el contexto «histórico» de la pasión estaba impregnado de sentido «teo-lógico». Los que pedían la cruci-

fixión de Jesús lo percibieron claramente; el procurador romano, que dio la sentencia, lo entrevió y desdeñó pretendiendo eludir la responsabilidad. Porque Jesús, como todos bien sabían, no había actuado como revolucionario ni contestatario, sino como profeta y revelador definitivo, como presencia personal del reino de Dios, como Hijo, testigo y portador del amor del Padre hacia los hombres. Unos se empeñaron ciegamente en aniquilarlo, otros se desentendieron y lavaron las manos. Por lo demás, es evidente que el sentido teológico constituye el fundamento último e inconmovible de todo orden ético-social.

B. *La consumación de la «kénosis».*—El hecho histórico-teológico de la muerte de Cristo pone ante nuestros ojos en toda su desnudez incomprensible el misterio de la *kénosis* llevado a su extremo. La sabiduría y la omnipotencia de Dios se esconden en la locura y debilidad de la cruz. Es la paradoja que tanto maravillaba a Pablo (1 Cor 1,18-25; 2,7-8). Porque aquí llega a su máximo el escándalo y la incredibilidad de Cristo y del cristianismo. Dios quiso sujetarse a la contingencia voluble de la historia y a la oscuridad impenetrable del misterio; en vez de mostrar en una teofanía supratemporal «su eterno poder y su divinidad» (cf. Rom 1,20), oculta su gloria de Señor dando lugar a que los hombres no se amedrenten de ponerle en la cruz.

Kénosis, inserción en la contingencia histórica, sujeción a la libertad veleidosa de los hombres. Porque Dios no quiso salvarnos por un prodigio de poder. El pecado no se vence imposibilitándolo por coacción sobre la voluntad libre del hombre, sino superándolo por el acto de virtud del inocente que aguanta el golpe pidiendo perdón para el pecador que lo descarga; porque en la paciencia generosa del justo perseguido hay una intensidad de valores positivos humanos que sobrepuja al grado de perversidad humana acumulada en el odio del perseguidor injusto. No es ésta la lógica que pudiera persuadir a los griegos: «Puesto que has salvado a otros, sálvate a ti mismo»; ni es éste el milagro que podían esperar los judíos: «Si eres Hijo de Dios, baja de la cruz».

El pecado se elimina subjetivamente en el hombre por su vuelta a Dios, y la insubordinación de su autonomía, por la obediencia de la fe. La fe es, a su modo, una *kénosis* del hombre: la renuncia a su sabiduría y a su poder «carnales», o según medidas humanas, para aceptar otra ciencia y otra fuerza «espirituales» según proporciones divinas, tan distintas e inconmensurables (cf. 1 Cor 2,6-14). La pretensión de ser igual a Dios sustituyendo el poder y saber humanos a los divinos se neutra-

liza y anula con la sumisión completa del propio saber y poder al de Dios, siempre mayor, en la esperanza de recibir de El un nuevo saber y poder de un orden distinto e inconmensurablemente superior.

A esta *kénosis* subjetiva de la fe tiene que corresponder la *kénosis* objetiva del motivo y término de la misma fe: la *kénosis* del Dios, siempre mayor, del Padre de todas las cosas, en la *kénosis* del Hijo hecho hombre. Por eso, el Hijo tiene que entregarse a su Padre en *kénosis* absoluta, en la renuncia total a racionalidad y poderío según la carne, en la esperanza de recibir del Padre todos los tesoros de la ciencia y toda la grandeza del poder según el Espíritu (cf. Col 2,2-3; Rom 1,3-4).

Más inmediatamente, la *kénosis* de la fe responde a la *kénosis* de la predicación cristiana: «nosotros predicamos a Cristo crucificado» (1 Cor 1,23). Porque la necedad y flaqueza de la cruz no puede menos de reflejarse en las del mensaje evangélico. Pablo no se sonroja de este evangelio, ni quiere desvirtuarlo; porque Jesucristo crucificado, «escándalo para los judíos y estupidez para los griegos, es para los elegidos, judíos o griegos, poder y sabiduría de Dios», «fuerza divina salvífica para todo creyente, tanto judío como también griego» (Rom 1,16; 1 Cor 1,17.23-24). Más aún, Pablo se precia de no saber y no predicar otra cosa «fuera de Jesucristo, y éste, crucificado»: *kénosis* en el tema predicado, y *kénosis* en el predicador y en la forma de predicación, para que nuestra fe sea, bajo todos aspectos, en *kénosis*, sin apoyo humano alguno, sino descansando en la grandeza sola de Dios (1 Cor 2,1-5).

En la Iglesia se perpetúa esta proclamación de la cruz de Cristo en la predicación de la palabra y en la liturgia de los sacramentos, especialmente en los del bautismo y de la Eucaristía. Porque en el bautismo nos configuramos con la muerte y sepultura de Cristo para asimilarnos a su resurrección (Rom 6, 3-8), y en la celebración eucarística «anunciamos la muerte del Señor hasta que venga» (1 Cor 11,23-26). La misma vida cristiana debe ser predicación de Cristo crucificado, porque ella misma está marcada por la cruz.

C. *La ley de la cruz*.—En efecto, la cruz de Cristo pregona una ley universal: la ley de la cruz. Cristo murió por nosotros para salvarnos de la muerte, pero no para eximirnos de la cruz. Todo lo contrario, nos invita a que la carguemos sobre nuestros hombros: «El que no toma su cruz y me sigue, no es digno de mí»; «el que quiera ser mi discípulo, niéguese a sí mismo, tome su cruz y venga en pos de mí» (Mt 10,38; 16,24; 18,8-9); como aquel Simón de Cirene, a quien contrataron e «impusieron

la cruz para que la llevara en pos de Jesús» (Lc 23,26). Porque «el discípulo no es de mejor condición que su Maestro» (Mt 10, 24-25; Jn 15,20).

No se nos aconseja la fuga del mundo ni el desprecio de las realidades terrenas creadas por Dios, sino que se anatematiza la absolutización de los valores mundanos y la reclusión egoística en la propia justicia: la sabiduría autosuficiente helénica y la santidad farisaica satisfecha de sí misma: «a fin de que ningún mortal se jacte ante el acatamiento de Dios» (1 Cor 1,29).

La ley de la cruz no es una obligación arbitraria y cruel impuesta por Dios a los hombres, sino una necesidad interna a la recepción de los beneficios divinos, que sentimos como dura a causa de nuestro egoísmo soberbio y voluptuoso. Los teólogos escolásticos hablaban de la «potencia obediencial» de la creatura respecto de los dones sobrenaturales; y este término tiene un sentido profundo: significa las posibilidades puestas por Dios en el ser racional, que sólo pueden expandirse en una actitud de obediencia a la acción soberana de Dios: actitud de obediencia que es, diríamos, una actitud crucificada; porque en ella el hombre no puede arrimarse en su propia racionalidad ni en su supuesta justificabilidad.

Para que nos sometiésemos voluntariamente a esta ley de la cruz tomó Jesucristo la suya: inmergido en el mundo y crucificado al mundo para salvar al mundo. Porque «si el grano de trigo sepultado en la tierra no muere, queda infecundo; pero, si muere, produce fruto abundante; el que ama su vida (según este mundo), la perderá; mientras que el que la desprecia en este mundo, la conserva en la vida eterna» (Jn 12,24-25). En este sentido, el cristiano dice como Pablo: «Por la cruz de Jesucristo el mundo está crucificado para mí, y yo lo estoy para el mundo» (Gál 6,14). El mismo Pablo asegura de sí que «lleva por todas partes y a todas horas en sí mismo los sufrimientos de Jesús, para que también la vida de Jesús se manifieste en él... De modo que la muerte hace en mí su obra, para que la vida haga su obra en vosotros» (2 Cor 4,10-12).

Tal vez la exhortación más patética al seguimiento de Cristo crucificado sea la que Pedro dirige a los esclavos de aquella sociedad sin entrañas: «Sed sumisos...; pues el mérito ante Dios está en sufrir, por respeto a Dios, penas inmerecidas... Porque también Cristo padeció por nosotros dándoos ejemplo...: cuando le insultaban, no respondía con maldiciones; cuando lo atormentaban, no prorrumpía en amenazas, sino que se entregaba en manos del Juez justo» (1 Pe 2,18-25).

D. *La gloria de Dios.*—La ley de la cruz necesita una jus-

tificación, y la tiene, pero de orden trascendente: la gloria de Dios.

Si el martirio de Pedro había de dar gloria a Dios (Jn 21,19), con muchísima más razón la muerte de Cristo, de donde derivan su valor todos los martirios. Jesucristo en toda su vida había glorificado a su Padre con sus obras (Jn 17,4), pero la suprema de ellas y la que particularmente glorificará al Padre es su muerte. En aquella escena después de la entrada solemne en Jerusalén, que en el cuarto evangelio corresponde a la agonía del huerto, Jesús, «estremecido en su espíritu», no suplica al Padre que le evite «aquella hora, para la que había venido a este mundo», sino le ruega: «Padre, glorifica tu nombre» (Jn 12, 27-28). Como en Getsemaní oró diciendo: «Hágase tu voluntad» (Mt 26,42 par.), así aquí pide: «Glorificado sea tu nombre».

La gloria de Dios coincide con el cumplimiento de su voluntad; y la voluntad de Dios es la salvación universal de los hombres (1 Tim 2,4). Porque la gloria que Dios desea no es la alabanza pobre y vacía de sus criaturas, sino la comunicación de sí mismo, la participación de su vida a los hombres. Y para ello Dios «no escatimó a su Hijo único, sino que lo entregó por todos nosotros» (Rom 8,32). Dios es glorificado, en cuanto que se muestra verdaderamente como Dios, «santo y santificador, realizando la redención por Jesucristo, propiciación con su propia sangre» (Rom 3,24-26).

E. *La señal de la cruz.*—La cruz es inseparable de la vida cristiana. Lo confesamos siempre que nos persignamos haciendo sobre nosotros la señal de la cruz, «en el nombre del Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo».

Se ha observado, con mucho acierto, que aquí se compendia toda la esencia de la fe y de la vida cristiana [4].

Por una parte, profesamos nuestra fe en el Dios tri-personal, contra toda forma de ateísmo, politeísmo, panteísmo y monoteísmo teísta; y confesamos, al mismo tiempo, nuestra condición de pecadores y la gracia de la redención. Además, combinando la figura de la cruz con la invocación de la Santísima Trinidad, recordamos las causas de la pasión redentora de Jesucristo. Porque, al hacer sobre nosotros la señal de la cruz, reconocemos que nosotros fuimos quienes crucificamos al Señor y por quienes él se dejó crucificar; y, al nombrar a las tres divinas personas, afirmamos que ellas fueron las que obraron nuestra redención por la cruz de Jesucristo y son las que por

[4] La idea es de J. Moltmann, en su libro, muy discutible en muchos aspectos, titulado *Der gekreuzigte Gott*.

virtud de esa misma cruz nos elevan a la participación de su vida divina.

Por otra parte, delineando con el gesto de la mano los trazos de la cruz sobre nosotros y pronunciando simultáneamente el nombre tri-santo, proclamamos que nuestra vida está determinada por esa cruz de dimensión trinitaria. Llevamos en nuestras vidas la cruz de Cristo, o mejor diremos con Pablo: estamos «crucificados con Cristo» en la fuerza del Espíritu para gloria del Padre. Pero crucificados con Cristo para resucitar con él por la potencia del Espíritu para que el Padre sea todo en todos (cf. Rom 6,3-8; 8,11; 1 Cor 15,28). Y ésta es también la razón de que la cruz, como signo de perdón y presagio de resurrección, se erija sobre nuestras tumbas, después de haberlas bendecido con la señal de la cruz «en el nombre del Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo».

* * *

«Dios es amor. En esto se ha manifestado el amor de Dios (Padre) a nosotros: en que ha enviado a su Hijo unigénito al *mundo para que vivamos para El (Dios)»* (1 Jn 4,8-9). Porque «tanto amó Dios al mundo, que entregó a su Hijo unigénito, para que todo el que crea en él no perezca, sino que obtenga la vida eterna» (Jn 3,16).

CAPÍTULO 17

LA HISTORIA DE LA PASION

1. *Las narraciones de los evangelios:* A. Concordia fundamental. B. Diferencia de enfoque. C. La fórmula antigua de fe.
2. *La sujeción al dolor:* A. Sufrimientos a lo largo de la vida. B. Pasibilidad o posibilidad del sufrimiento.
3. *Los padecimientos de Jesús en su pasión:* A. Padecimientos físico-corporales. B. La ignominia de la cruz. C. La tristeza. D. El fracaso. E. El horror a la muerte. F. El abandono del Padre. G. El dolor por nuestros pecados. H. Resumen.
4. *Encarnación y pasión.*

BIBLIOGRAFIA

STh III q.15 a.4-6; q.46; q.50.a.4; MySal III-II 203-208.

G. SCHNEIDER, *Das Problem einer vorkanonischen Passionserzählung:* BZt 16 (1972) 222-224; ID., *Die Passion Jesu nach den drei älteren Evangelien* (Mch, Kösel, 1973); A. VANHOYE, *Structure et théologie des récits de la Passion dans les évangiles synoptiques:* NRT 89 (1967) 135-163; ID., *De narrationibus Passionis Christi in Evangeliis Synopticis* (Ro 1970); E. LINNEMANN, *Studien zur Passionsgeschichte* (Gö, Vandenhoeck, 1970); LUDGER SCHENKE, *Der gekreuzigte Christus. Versuch einer literarkritischen und traditionsgeschichtlichen Bestimmung der vormarkinischen Passionsgeschichte:* SBS 69 (1974).

ANDRÉ PAUL, *Pluralité des interprétations théologiques de la mort du Christ dans le Nouveau Testament:* LVie 20 (1971) 18-33; H. GESE, *Psalm 22 und das Neue Testament. Der älteste Bericht vom Tode Jesu und die Entstehung des Herrenmahles:* ZKT 65 (1968) 1-22; HANS WERNER BARTSCH, *Die Bedeutung des Sterbens Jesu nach den Synoptikern:* ThZt 20 (1964) 87-102; JAKOB KREMER, *Das Ärgernis des Kreuzes. Eine Einführung zum Verstehen der Leidensgeschichte nach Markus* (Stg, Katholisches Bibelwerk, 1969); JOHANNES SCHREIBER, *Die Markuspassion. Wege zur Erforschung der Leidensgeschichte Jesu* (Hamburg, Furche Verlag, 1969); LUDGER SCHENKE, *Studien zur Passionsgeschichte des Markus. Tradition und Redaktion in Markus 14,1-42* (Stg, Katholisches Bibelwerk, 1972); FRIEDER SCHÜTZ, *Der leidende Christus. Die angefochtene Gemeinde und das Christuskerygma der lukanischen Schriften* (Stg, Kohlhammer, 1969); R. ZEHNLE, *The Salvific Character of Jesus' Death in Lucan Soteriology:* ThSt 30 (1969) 420-444; AUGUSTIN GEORGE, *Le sens de la mort de Jésus pour Luc:* RB 80 (1973) 186-217; W. THÜSING, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium* (Mst, Aschendorff, ²1970); ANTON DAUER, *Die Passionsgeschichte im Johannes-Evangelium. Eine traditionsgeschichtliche und theologische Untersuchung zu Joh 18-19* (Mch, Kösel, 1972); J. TERENCE FORESTELL, *The Word of the Cross. Salvation as Revelation in the Fourth Gospel:* AnaBi 57 (1974); FRANZ-JOSEPH ORTKEMPER, *Das Kreuz in der Verkündigung des Apostels Paulus* (Stg 1967).

C. J. ARMBRUSTER, *The Messianic Significance of the Agony in the Garden:* Script. 16 (1964) 111-119; ANDRÉ FEUILLET, *La coupe et le baptême de la Passion:* RB (1967) 356-391; M. DE TUYA, *Un grave problema psicológico de la Pasión de Cristo solucionado en la doctrina de Santo Tomás:* CiT 65,173-202; H. KRUSE, *«Pater noster» et Passio Christi:* VerD 46 (1968) 3-29; R. S. BARBOUR, *Gethsemane in the Tradition of the Passion:* NTSt 16 (1970) 231-251; M. GALIZZI, *Gesù nel Getsemani* (Zü, Pas-Verlag, 1972); B. CARRA DE VAUX SAINT CYR, *L'abandon du Christ dans la croix,* en BOUESSÉ-LATOUR, p.295-316.

«Es menester que el Hijo del hombre sufra muchas cosas» (Mc 8,31).

1. Las narraciones de los evangelios

Fuera de los pocos escépticos extremistas que niegan la existencia histórica de Jesús de Nazaret, nadie ha puesto en duda la verdad histórica de su pasión y muerte. Los escritos del NT las mencionan innumerables veces, afirmando expresamente que la suya fue muerte de cruz; y los cuatro evangelios contienen un relato seguido de los pasos principales de la pasión.

La historicidad global de estos relatos, y aun de gran parte de sus detalles, es universalmente admitida, aunque puedan discutirse varios pormenores o el modo concreto de interpretarlos, porque, como en muchas otras ocasiones hemos advertido ya, también en las narraciones de la pasión los evangelistas, aparte de que la contemplan a la luz de la resurrección, agrupan tal vez datos dispersos compendiándolos en una sola escena, omiten elementos históricos que pudieran habernos interesado o amplifican la narración con sus propias declaraciones y comentarios; además, se advierte la existencia de diversas tradiciones primitivas subyacentes a los relatos evangélicos. Pero nada de esto disminuye su historicidad fundamental. Para nuestro estudio teológico nos basta con ésta; la discusión de aquellos pormenores hay que dejarla a la exegesis.

A. *Concordia fundamental.*—La concordia fundamental de los cuatro evangelios, mayor aquí que en todo el resto de los relatos de la vida de Jesús, confirma la historicidad de las narraciones de la pasión.

Podría explicarse esta concordia por la naturaleza misma del suceso relatado. Todo el proceso de la pasión, desde el prendimiento en Getsemaní hasta el sepelio al pie del Gólgota, se desarrolló en un espacio de tiempo muy breve: los evangelios dan la impresión de que toda la pasión no llegó a durar veinticuatro horas, aunque hay quienes optan por repartirla en tres o cuatro días. De todos modos, los diversos episodios forman una cadena de anillos enlazados entre sí: el prendimiento lleva al interrogatorio ante las autoridades judías; éstas preparan la acusación ante el procurador romano, a la cual, después de algunas vacilaciones de Pilato, sigue la sentencia de muerte en la cruz y su ejecución inmediata, a la que sucede la sepultura.

Sin embargo, esta concatenación de los episodios no bastaría quizás para explicar la semejanza entre las narraciones evangélicas, tan divergentes en otras ocasiones, si no se presupone también la existencia de una tradición pre-evangélica, más o menos estereotipada, que desde muy antiguo circulaba en las Iglesias. Los exegetas admiten generalmente la existencia de tal tradición y consideran estos relatos como pertenecientes a uno de sus estratos más antiguos.

En las reuniones litúrgicas, obedeciendo a la recomendación o mandato del mismo Jesús, se repetía el gesto con que él «en la noche en que era entregado, tomó el pan y lo bendijo... y de igual manera el cáliz...». Era la ocasión propicia para conmemorar los eventos que habían seguido a aquella última cena y daban el sentido de aquella celebración donde se anunciaba la muerte del Señor (cf. 1 Cor 11,23-26). Sin duda, pues, desde la más alta antigüedad la tradición oral contenía un relato de la pasión; porque para toda la Iglesia, lo mismo que para Pablo, era fundamental la predicación de Jesucristo crucificado (cf. 1 Cor 1,23; 2,2; 15,3). Estas narraciones conmemorativas de la pasión tomaron pronto una forma, más o menos fija; y ésta es la que se refleja en los cuatro evangelios.

Es demasiado conocida la historia de la pasión para que nos detengamos a señalar los puntos de concordia de los evangelios: saltan a la vista en cualquier sinopsis.

Se advierte inmediatamente que, en general, Mateo y Marcos se asemejan bastante; mientras que Lucas, en muchos detalles, se acerca más a Juan; pero Juan tiene también puntos de similaridad con Marcos. No es fácil determinar las formas diversas que pudo ir tomando la tradición primitiva, concorde en lo fundamental, pero divergente en los detalles; tampoco es fácil discernir el influjo que esas diversas formas de la única tradición fundamental pudieron ejercer sobre cada uno de los evangelistas o el que uno de éstos pudo ejercer sobre otro u otros de ellos. Nos remitimos a los comentarios exegéticos.

Junto con la concordia global, la sinopsis de los evangelios pone a la vista las divergencias entre los evangelios, sea en cuanto a episodios narrados u omitidos, sea en cuanto al orden de la narración, sea en cuanto a pormenores diversos.

Aquí apuntaremos brevemente sólo una: es la divergencia cronológica relativa a la fecha exacta de la muerte del Señor. Este problema tiene cierta importancia, en cuanto que de su solución pudiera depender el sentido que habría que dar a la última cena. Según los sinópticos, parece que en ésta se

comió el cordero pascual; una «cena pascual»; consiguientemente, Jesús habría muerto el día 15 del mes «nisan». En cambio, según Juan, Cristo muere el día 14 de ese mes, el día que se sacrificaban los corderos para la fiesta, porque los judíos pensaban celebrar aquella noche la cena prescrita (cf. Jn 18,28); y habría que deducir la conclusión de que la última cena no lo había sido. Se han propuesto varias soluciones a este problema, y hay que confesar que hasta el presente no se ha dado ninguna que haya logrado la aceptación general de los especialistas en la materia. En parte es porque nos faltan documentos suficientes para conocer las costumbres de la época en todas sus minucias casuísticas; y en parte también, porque la cronología de los sinópticos no parece tan consistente como a primera vista se creería. Por ejemplo: el episodio de Simón Cireneo, que vuelve del campo cuando Jesús camina con la cruz a cuestas hacia el Calvario (Mc 15,20-21; Lc 23,26), haría pensar que todavía no había comenzado la celebración de la Pascua, por lo menos para los habitantes de Jerusalén.

Modernamente se ha propuesto la solución de que en aquellos tiempos se admitían dos calendarios para las fiestas litúrgicas, algo así como hoy día se distinguen el de la Iglesia oriental, ortodoxa o unida, y el de la Iglesia latina. Tal solución es muy discutida. Pero este problema cronológico, que toca a la exegesis, no influye en nuestro estudio: los valores soteriológicos de la pasión y muerte de Jesús son independientes de un horario que no podemos determinar.

Como fecha probable de la muerte del Señor se calcula el 7 de abril del año 30.

B. *Diferencia de enfoque.*—Más interesante es para nosotros la diferencia de matiz o énfasis que se percibe en cada evangelio.

Mateo y Marcos presentan con cierto relieve el aspecto doloroso de la pasión. Son los dos únicos evangelistas que citan las palabras de Jesús en la cruz: «¡Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me has abandonado?» (Mt 27,46; Mc 15,34). Y ya dijimos que calcan el relato de la crucifixión sobre el salmo 22, del cual también está tomado ese grito de Jesús.

Parece que estos evangelistas quieren poner de relieve la idea de que Cristo es el justo atribulado, el Siervo de Yahvé, que carga sobre sus espaldas los sufrimientos ocasionados por los pecados del pueblo, para quitar de en medio y destruir ese mismo pecado.

Sin embargo, no hay que exagerar la nota, como si Mateo y Marcos olvidasen otros aspectos fundamentales. Mateo, además de insinuar en toda la narración el cumplimiento de las

profecías, termina con una descripción, en estilo apocalíptico, de la repercusión cósmica de la muerte de Jesús: ruptura del velo del templo (mencionada también por Marcos), terremoto, resurrección de muertos (Mt 27,51-53). Mateo y Marcos ponen en boca del centurión que ha presenciado la muerte de Jesús, una confesión explícita de su filiación divina: «Verdaderamente éste era Hijo de Dios» (Mt 27,54; Mc 15,39). En fin, Mateo lo mismo que Marcos no se han olvidado de señalar que Jesucristo muere con el título de «Rey de los judíos» (Mt 27,37; Mc 15,26).

Lucas no ignora, claro está, el aspecto doloroso de la pasión, el fuego que se está cebando en el leño verde (cf. Lc 23, 31); pero, lo mismo que en el resto de su evangelio, insiste en el aspecto misericordioso de la persona de Jesús. El es el Salvador que ha venido a perdonar los pecados: pide perdón por los que le crucifican (Lc 23,34) y lo otorga al ladrón penitente (Lc 23,39-43). Lucas omite las palabras sobre el abandono por parte de su Padre, y explica el grito de Jesús al morir, del que hablaban Mateo y Marcos, con la frase llena de confianza filial: «Padre, en tus manos entrego mi espíritu» (Lc 23,46). La confesión del centurión, a la muerte de Jesús, es menos teológica que en Marcos y Mateo; pero esto se compensa con la alabanza de Dios de parte del centurión y con el arrepentimiento de «toda la multitud que se había hallado presente al espectáculo» y se retira del Calvario «golpeándose los pechos» (Lc 23,47-48).

Juan tiene un acento casi triunfal: Jesús no tanto es arrastrado a la pasión cuanto marcha voluntaria y soberanamente hacia ella, desde el momento del prendimiento en el huerto (Jn 18,4-11) hasta sus últimas palabras en la cruz (Jn 19,28-30). La realeza de Cristo se destaca con un relieve muy marcado en el interrogatorio ante Pilato (Jn 18,33-37), en la publicación de la sentencia (Jn 19,12-16) y en el título de la cruz en las tres lenguas: hebrea, latina y griega, que Pilato ha hecho escribir y se niega a retractar (Jn 19,19-22). Pero al mismo tiempo se insiste en la obediencia filial del Hijo, atento a cumplir las profecías hasta el último detalle, porque son la expresión de la voluntad o mandato de su Padre, cuya obra él ha venido a ejecutar (Jn 19,28-30; cf. 17,4; 5,36).

Se podría decir que estos tres aspectos equivalen a tres interpretaciones y presentaciones de Jesucristo crucificado: víctima, vencedor y Salvador; porque, por el sacrificio de su vida, destruye el pecado y la muerte y nos obtiene los bienes de la salvación.

En verdad, el misterio de Jesucristo crucificado es tan profundo y tan inmenso, que no puede abarcarse de una sola mirada ni expresarse con una sola categoría de conceptos. La mente de cada evangelista se fijó en un aspecto, sin negar por eso los demás; porque Jesús crucificado es el Siervo de Yahvé que sufre y el Hijo de Dios que obedece hasta la muerte; y también es el Salvador de los pecadores y es el Rey y Señor, que triunfa y nos redime mediante sus sufrimientos y muerte. De aquí es que pueda haber esa diferencia de matiz y de énfasis, dentro de la concordia fundamental.

C. *La fórmula antigua de fe.*—La verdad central que los evangelistas quieren inculcarnos es la que ya se proclamaba desde el principio en aquella confesión o símbolo de fe: «Cristo murió por nuestros pecados conforme a las Escrituras» (1 Cor 15,3). Esta fórmula de fe la consignó por escrito Pablo aun antes de que se redactasen nuestros evangelios; y él protesta que la ha recibido de la tradición apostólica y la transmite a las Iglesias, lo mismo que los otros apóstoles (1 Cor 15,3.11).

La Iglesia ha repetido incesantemente esa profesión de fe, proclamando la muerte del Señor, no sólo como realidad histórica indudable, sino, sobre todo, como verdad soteriológica: «por nosotros los hombres y por nuestra salvación... padeció bajo el poder de Poncio Pilato, fue crucificado, murió y fue sepultado».

2. La sujeción al dolor

Cuando en el credo confesamos que Jesucristo «padeció», nos referimos, evidentemente, a los sufrimientos de la pasión que desembocaron en su muerte en cruz. Pero de ningún modo excluimos otros sufrimientos durante el resto de su vida.

A. *Sufrimientos a lo largo de su vida.*—Los evangelios nos presentan a Jesucristo sujeto a esos sufrimientos físico-corporales que acarrean las circunstancias ordinarias de la vida: cansancio y fatiga, hambre y sed (Jn 4,6-8; Mt 4,2; Lc 4,7); emociones psicológicas, no sólo de alegría, sino también de disgusto (Mc 9,19) o de tristeza (Mc 3,5; Lc 19,41) o de conmoción profunda (Jn 11,33.35.38). Estos sufrimientos los tuvo a lo largo de toda su vida. Negarlo sería puro docetismo o monofisismo exagerado. Ya nos hemos referido a estas aberraciones cristológicas en más de una ocasión.

Los docetas se imaginaban el cuerpo de Jesús como una especie de fantasma o mera apariencia corporal, y, consiguientemente, suprimían toda la posibilidad de un dolor sensible.

Pero contra ellos protestaron los Padres, manteniendo la enseñanza tradicional de la Iglesia: Ignacio de Antioquía, Justino, Ireneo, Tertuliano, etc. [1]

Más tarde algunos monofisitas, deduciendo las últimas consecuencias de su teoría, sostuvieron la absoluta impasibilidad de Cristo, puesto que su misma humanidad poseía, según ellos, propiedades divinas. Pero ya desde la época de la controversia arriana se había distinguido entre la impasibilidad propia de la divinidad y la pasibilidad del Verbo en su humanidad. Véase, entre otros, Atanasio [2]. Es verdad que algunos Padres no acertaron a comprender y explicar correctamente la pasibilidad de Jesús; creyeron que en él la impasibilidad era connatural y que tuvo que hacer un milagro para poder padecer. Así pensaba Clemente Alejandrino [3]. Algún otro se dejó arrastrar por la tendencia estoica de considerar como ideal del hombre la imperturbabilidad o «apatheia», y llegó a emplear la fórmula: «Jesús tuvo la fuerza del dolor sin el sentimiento de dolor». Así escribe Hilario de Poitiers [4].

Sin embargo, hay que decir que Jesús experimentó el sentimiento del dolor y de la tristeza, la turbación y el pavor, porque de ellos nos dan testimonio los evangelios; y hay que decir que para sufrir no tuvo que hacer ningún milagro, sino que hubiera tenido que hacerlo para no sufrir. La transfiguración no fue su estado normal, sino una transformación momentánea y prodigiosa; mientras que no fue ningún milagro el que se sintiese fatigado al fin de una jornada de viaje y pidiese sediento un sorbo de agua a la mujer samaritana (Jn 4,6-7). Más correcto fue Agustín al afirmar que Jesús, de no haber muerto en su edad viril, hubiera muerto por la debilitación de fuerzas en su vejez [5].

En la vida de Cristo, el único milagro continuo, si se quiere hablar así, fue el misterio mismo de que el Verbo se hiciese carne, hermano nuestro, semejante en todo a nosotros, menos en el pecado (cf. Jn 1,14; Heb 2,17-18; 4,15; 5,2, etc.). La actitud suya en el sufrimiento no es la imperturbabilidad, sino la fortaleza con que soporta el dolor y lo integra en su misión y en su vida; porque, si sufre hambre, sabe también que «no sólo de pan vive el hombre», y él tiene otro manjar, que es «hacer la voluntad de su Padre» (Mt 4,4; Jn 4,32.34). Lo mismo

1 IGNACIO, *Ad Polycarpum* 3,2: PG 5,721; JUSTINO, *Apología* I 52; II 13: PG 6,404.465; TERTULIANO, *Adversus Praxeam* 27; *Adversus Marcionem* 3,8: PL 2,190.331.

2 *Adversus Arianos* 3,31,34,41: PG 26,389.396.409.

3 *Stromata* 6,9,71,2: PG 9,292.

4 *Super Psalmos* 53,12; 68,23; *De Trinitate* 10,23: PL 9,344.484; 10,361.

5 *De peccat. mer. et remiss.* 2,29,38: PL 44,180.

diremos de su muerte en la cruz: muere no en virtud de un milagro, sino por la fuerza de las heridas y del tormento, porque no ha querido hacer un milagro para no morir; y esta muerte la ha integrado en su misión de Mediador absoluto de la revelación y de Redentor del mundo.

B. *Pasibilidad o posibilidad del sufrimiento.*—A pesar de todo, se experimenta cierta dificultad en admitir un verdadero sufrimiento en Jesucristo, un sufrimiento que realmente penetre y traspase todo su ser: muy fácilmente, casi sin darnos cuenta de ello, nos imaginamos como si en él quedase una zona inaccesible al dolor. Dos razones principalmente pueden influir en ello; vamos a analizarlas para procurar entender mejor cómo él «padeció según toda su alma», como escribe Tomás de Aquino resumiendo la doctrina de la teología católica [6].

La primera dificultad viene de la tesis, generalmente admitida por los teólogos, de que Jesús, aun durante su vida mortal, gozaba de la visión inmediata de Dios, de la cual necesariamente se deriva el gozo de la felicidad celestial y, forzosamente, se excluye toda posibilidad de sufrimiento. Las soluciones a esta dificultad serán diversas conforme al modo como se explique esta visión de Dios durante la vida terrestre de Jesús.

Si se afirma la existencia en el alma de Jesús de una visión de Dios inmediata objetivante, habrá que decir que la poseída en esta vida no puede equipararse en toda la línea a la poseída en el cielo: ésta supone obtenido ya el estado final, mientras que aquella estará condicionada por la situación del «estado de vía» o de peregrinación hacia el término, y una característica será la de no producir necesariamente el efecto de plena felicidad con exclusión de todo dolor.

Esta respuesta no satisface completamente, porque el gozo intenso producido por la contemplación del Bien infinito insensibilizaría para la percepción de todo dolor.

Sin embargo, en un mismo objeto pueden distinguirse y de hecho muchas veces se distinguen, diversos aspectos u «objetos formales», como se les llama en terminología filosófica: un mismo «objeto material» puede ser motivo de alegría y pena simultáneamente, según el aspecto que se considere.

La posibilidad de considerar dos aspectos en un único objeto se hace más plausible cuando sobre el mismo se tiene un doble modo de conocimiento, cada uno de los cuales presenta un aspecto diverso. Como ya se dijo, los teólogos admiten en Jesucristo, además de la de visión, la ciencia adquirida. Según la primera, la pasión se intuye como portadora de gloria a Dios y salvación a los hombres, y bajo este aspecto es

[6] *STh* III q.46 a.7.

necesariamente motivo de alegría sin sombra de dolor; pero según la ciencia natural, la pasión se percibe y experimenta como dolorosa, con todo el dolor y horror de la pérdida de la vida humana y de la forma terrible de la muerte en la cruz.

Pero tampoco esta explicación satisface del todo; porque la visión intuitiva, por su misma inmediatez y claridad, parece que necesariamente envuelve y absorbe todos los aspectos que un modo inferior de conocimiento pueda presentar.

Para obviar esta dificultad se ha buscado una solución ulterior suponiendo que la visión de Dios, aunque, de suyo, abarque la totalidad de su objeto, no impide la concentración de la atención mental, en último término finita y limitada, en uno de los aspectos que en la visión se intuyen, dejando otros como en la penumbra. De la voluntad del mismo hombre que posee esa visión dependerá el aspecto en que fije su mente; y, en nuestro caso, dependería de la voluntad del mismo Jesús, obediente en esto a la voluntad de su Padre.

Pero ¿es posible esa limitación del campo de la visión intuitiva? ¿No se viene más bien a decir que la visión era precisamente el lenitivo que suavizaba el dolor de la pasión?

En la explicación que dimos sobre la ciencia de visión de Cristo, optamos por considerarla no como ciencia objetivante, sino como connaturalidad subjetiva, como la percepción íntima en Jesús de su filiación divina y de su unión con Dios. Con ello creemos que las dificultades contra la posibilidad de verdadero sufrimiento «según toda el alma», deducidas de una visión objetivante de Dios, caen por su base. Pero hemos querido presentar las soluciones que se proponen en la teoría tradicional, aun hoy día mantenida por muchos teólogos. Que el lector elija por sí mismo.

Sea cual fuere la explicación que se adopte, la realidad de los sufrimientos de Cristo es, teológica y dogmáticamente, una verdad más cierta e inconcusa que la tesis de la visión o no-visión, visión de un género u otro.

La otra dificultad con que tropezamos es la de admitir un verdadero sufrimiento *del Hijo de Dios* y retrocedemos a una interpretación de su pasión como padecimiento *de su humanidad.* Exacto, en cuanto que Jesucristo no sufre *en su divinidad;* pero no hay que convertir su humanidad en un sujeto independiente, una entidad psicológica autónoma, separada de la persona del Hijo. Esto sería, ni más ni menos, negar la encarnación; porque equivaldría a decir que el Hijo de Dios habitaba en una naturaleza humana o se había revestido de ella, pero no *era* verdaderamente hombre. Lo mismo que el que nació es el Hijo de Dios, lo mismo es él el que sufre y muere.

Tocamos aquí el misterio de la Encarnación en su última y más misteriosa consecuencia; y por eso será imposible dar

de ello una explicación completa. Aquí hemos llegado al abismo más profundo de la *kénosis* del Hijo de Dios. Aquí es donde él hace la experiencia de su filiación en el nivel humano, en todo el espesor de la dimensión humana, que se hunde hasta la experiencia dolorosísima del desgarramiento y destrucción de la vida humana. Misterio inexplicable, porque es inexplicable lo que el amor de Dios puede y sabe hacer. El misterio es que el poder de Dios es tan poderoso que puede hacerse debilidad, y la sabiduría de Dios es tan sabia que sabe hacerse locura; no bajo la presión de una fuerza o ley superior, sino por la iniciativa de su libertad infinita, que es su amor infinito, infinitamente superior a todo poder y sabiduría de los hombres (cf. 1 Cor 1,23-25).

Aunque nos sea imposible escrutar la profundidad de este misterio, tenemos que afirmar, porque la fe nos lo enseña, que verdaderamente el que padece es el mismo Hijo de Dios: el Hijo de Dios siente como suyos los sufrimientos de la pasión. El mismo «yo», que ha podido decir: «Antes que Abrahán naciese *yo soy*» (Jn 8,58), es el que dice: «Mi alma se ha estremecido; ¿diré al Padre que me salve de esta hora?»; y en la cruz dice: «Tengo sed» (Jn 12,27; 19,28). No hay en él dos «yo»: uno, que en su divinidad permanece impasible; otro, que sufre los tormentos de la pasión y la angustia de la muerte; sino un único «yo», el «yo-filial» del único Hijo de Dios, que, en virtud de su *kénosis,* hace la experiencia de su única filiación en la dimensión humana que ha hecho suya.

Hace esta experiencia voluntaria y libremente, porque voluntaria y libremente tomó la dimensión humana con la *kénosis* que implica; pero no porque esa experiencia haya sido tomada voluntaria y libremente deja de ser verdadera y dolorosa. Repetimos: experiencia dolorosa de su filiación, no en cuanto divina, sino en cuanto kenótica: no padece «en su divinidad», pero padece «el Hijo de Dios».

Experiencia tanto más dolorosa y acerba cuanto que es la experiencia de su filiación en la distancia de su «salida del Padre», hasta la distancia inconmensurable de la «carne de pecado», aunque sin pecado: es la experiencia de su filiación en la dimensión de la humanidad separada de Dios, filiación que sólo puede realizar su vuelta al Padre mediante la total renuncia a su propia existencia humana. Sufre, por tanto, no sólo por su «salida» y distancia del Padre, sino también porque su «vuelta» al Padre no puede realizarse a través de su existencia humana y en ella, sino solamente a través de la negación y destrucción de esa su existencia humana.

En fin, aunque no sepamos cómo explicárnoslo, tenemos que repetir nuestra profesión de fe en «el único Señor nuestro Jesucristo, Hijo de Dios unigénito..., que por nosotros los hombres y por nuestra salvación... padeció y fue crucificado y murió».

3. Los padecimientos de Jesús en su pasión

A. *Padecimientos físico-corporales.*—Saltan a la vista, ante todo, los padecimientos físico-corporales y son los que más fácilmente nos podemos representar: las ataduras, las bofetadas, la flagelación, la coronación de espinas, la sed, la crucifixión, la agonía de la muerte. Las descripciones que los autores de aquella época hacen, especialmente del tormento de los azotes y de la crucifixión, nos hacen imaginar la terribilidad de los sufrimientos causados por aquellas torturas. Los evangelistas son muy sobrios: no se detienen a describir la escena y se contentan con enunciarla; pero en aquellos tiempos los lectores, con sólo oír el enunciado de esos tormentos, se estremecían de horror.

Tomás de Aquino, a quien siguieron después los teólogos y los escritores ascéticos y predicadores, resumió en pocas líneas los géneros de padecimientos de Jesús en su pasión [7]. Sinceramente, algunas de sus consideraciones no pueden hoy día convencernos; otras, en cambio, siguen siendo válidas; por ejemplo, la observación de que era imposible que Jesús padeciese todos los géneros de tormentos posibles, porque algunos de ellos se excluyen mutuamente.

Vamos a insistir en dos puntos para evitar exageraciones que, aunque parezcan piadosas, son absurdas o descaminadas.

En primer lugar, es importante excluir todo sentido de «castigo» o punición en los padecimientos del Señor. Porque ni fue castigado por Dios ni pudo serlo, puesto que era absolutamente inocente. La satisfacción vicaria, que más adelante analizaremos, de ninguna manera es una «sustitución penal» y, por lo mismo, no requiere que Jesús padezca todos y cada uno de los castigos debidos a nuestros pecados.

Teológicamente no hay fundamento para decir, v.gr., que los dolores de la coronación de espinas fueron para satisfacer nuestros pecados de soberbia; y los de la flagelación, para satisfacer nuestros pecados de lujuria. Es claro que podrán encontrarse semejantes analogías, antitéticas, porque todo su-

[7] STh III q.46 a.5.

frimiento contradice, en alguna forma, a un placer buscado por el pecado; pero no hay que empeñarse en descubrir analogías a cada pecado en un sufrimiento opuesto de Cristo; basta con una correspondencia general entre el indebido amor a sí mismo y a los bienes terrenos implicado en todo pecado, y la renuncia total al egoísmo implicada en la muerte dolorosa de la cruz.

En segundo lugar, no hay que poner todo el valor de la acción de Jesús en su sufrimiento físico-corporal. Este será necesario para nuestra redención, pero su valor redentor no proviene de la cantidad, magnitud o intensidad del dolor en cuanto tal, sino de los motivos por los que se sufre y de la actitud interna con que se sufre.

Por eso no es necesario esforzarse por establecer comparaciones entre los tormentos soportados por muchos mártires y los padecidos por Cristo; ni en cuanto al género de suplicios, ni en cuanto a su duración, ni en cuanto a su acerbidad, ni en cuanto a su percepción mayor o menor según la sensibilidad del paciente. Todas esas comparaciones, si se apuran, en vez de conmovernos, pudieran desilusionarnos; pero la culpa de esta desilusión la tendría el mismo que, para estimar el valor de los padecimientos de Jesucristo, hubiese puesto como medida el dolor físico-corporal en sí mismo y por sí mismo: éste sería un error fundamental de perspectiva, que a todo trance hay que evitar.

B. *La ignominia de la cruz.*—Los evangelistas, más que los sufrimientos físicos, parecen acentuar lo que en la epístola a los Hebreos se llama «la ignominia de la cruz» (Heb 12,2).

Mateo construye un tríptico en la escena del Calvario: en el centro, los sacerdotes, doctores de la ley y ancianos, los líderes del pueblo, intelectuales y poderosos; a un lado, los espectadores casuales, los transeúntes, el pueblo vulgar y ordinario; y al otro, los ladrones crucificados con Jesús, la hez de la sociedad, criminales condenados a muerte. Todos ellos se burlan de Jesús (Mt 27,39-44). Las mismas mofas nos refieren Marcos y Lucas, aunque no con tanto pormenor como Mateo (Mc 15, 29-32; Lc 23,35-41).

Hemos citado ya una frase de la epístola a los Hebreos. En otros pasajes de la misma se habla de «los oprobios de Cristo» (Heb 13,13; 11,26). Según los evangelios, el mismo Jesús, al predecir su pasión, los había mencionado: «el Hijo del hombre... será repudiado por los ancianos y los sacerdotes y los escribas» (Mc 8,31). «Repudiar» significa rechazar como inútil y sin valor, como se rechaza en el mercado un producto mal fabricado,

deteriorado o falsificado (igualmente Lc 9,22; 17,25). Es la misma expresión usada en la frase metafórica que Jesús se aplica a sí mismo: «La piedra que los arquitectos han repudiado» como inservible para la construcción (Mt 21,42; Mc 12,10; Lc 20,17; cf. Sal 118,22; Act 4,11; 1 Pe 2,4.7). Y Pedro, al proponernos como modelo de paciencia la pasión del Señor, no olvida la ignominia y oprobios de la cruz (1 Pe 2,21.23). Jesús, pues, sufrió la humillación de ser considerado como destituido de toda dignidad social, «desecho y basura» de la sociedad, podríamos decir aplicándole una expresión de Pablo (cf. 1 Cor 4,13).

Su humillación es todavía más honda porque alcanza una dimensión religiosa: no sólo es repudiado por la sociedad humana, sino que además parece rechazado y desamparado por el mismo Dios. Dios no le socorre en su aflicción; tampoco viene a salvarle Elías, el protector del pueblo y de los justos, esperado para los tiempos escatológicos (cf. Mt 27,43-44. 47-49 par.).

Estos oprobios son tanto más humillantes cuanto más justificados al parecer. Es verdad que se le comparará con los malhechores crucificándolo en medio de ellos (Lc 23,33; Jn 19, 18) e incluso se le pospondrá a un criminal notorio como Barrabás (Mt 27,15-17.20-21; Mc 15,7-11; Lc 23,18-19; Jn 18,40); pero no se había podido probar de él ningún crimen, ni contra la autoridad establecida, ni contra la vida o bienes de sus compatriotas; todo lo contrario, no podía menos de confesarse, aunque de mala gana, que había salvado a muchos (Mt 27,42 par.). En cambio, desde el punto de vista religioso, él había predicho, en alguna forma, la destrucción del templo y prometido la construcción de uno nuevo; él se había identificado con el Hijo del hombre a la diestra de Dios en los cielos y se había llamado Hijo de Dios (Jn 2,19; Mt 26,61; 27,40; Mc 14, 58; 15,29; Mt 26,64; Mc 14,62; Lc 22,69-70; Jn 10,25-38, etc.); pero ahora Dios, en el momento en que parece debería intervenir en favor de Jesús, si Jesús verdaderamente era su Hijo, lo abandona al sufrimiento y a la muerte, y a una muerte que se consideraba como una maldición del mismo Dios (cf. Gál 3, 13; Dt 21,23). ¿No era ésta la prueba evidente de que Dios no le reconocía como Hijo suyo y de que, por consiguiente, aquellas afirmaciones suyas habían sido blasfemas? (cf. Mt 26, 65; Mc 14,64; Jn 10,33.36).

Hasta este punto llegó la ignominia de la cruz; no sólo hasta la pérdida de toda dignidad y reputación humana, sino hasta la apariencia de verdad y justicia en esa depreciación ra-

dical de su persona. El mismo Dios parece mirarlo como impostor y blasfemo, puesto que no le protege.

Pero guardémonos aquí también de exageraciones. Dios no le ha abandonado, ni mucho menos ha descargado sobre él la mínima maldición: Dios no podía maldecir a su Hijo, obediente hasta la máxima de las humillaciones. Digamos clara y enérgicamente: semejante maldición hubiera sido una injusticia, y Dios no pudo cometerla. Evidentemente, la causa directa de esa humillación no es Dios, sino los hombres, que ni han entendido la verdad de las afirmaciones de Jesús sobre sí mismo ni entienden «la locura y debilidad» de la cruz; esperan la reivindicación divina a modo de las reivindicaciones humanas: «Si es Hijo de Dios, que descienda de la cruz» aquí y ahora, ante nuestros ojos y sujetándose a nuestras condiciones (cf. Mt 27, 40-43 par.). Lo mismo habían pedido antes una señal del cielo, y Jesús no había querido dársela (Mt 16,1-4; Mc 8,11-13); sólo se les dará la señal de Jonás, tal como la había interpretado Mateo: «Porque como Jonás estuvo tres días y tres noches en el vientre del cetáceo, así estará el Hijo del hombre tres días y tres noches en el seno de la tierra» (Mt 12,39-40). Pero ahora no baja de la cruz precisamente porque es Hijo de Dios y, por serlo, obedece hasta la muerte de cruz (Flp 2,8), sin retroceder ante esa ignominia (Heb 12,2).

C. *La tristeza.*—La pasión comenzó en Getsemaní y ahí se nos manifiestan los padecimientos internos del corazón de Cristo, que culminarán en el momento de su muerte en el Gólgota.

Los tres evangelios sinópticos narran la escena de la oración en el huerto (Mt 26,36-46; Mc 14,32-42; Lc 22,39-46). El evangelio de Juan menciona sólo la ida de Jesús con sus discípulos a Getsemaní, donde frecuentemente se reunía con ellos, sin duda para conversar íntimamente y orar (Jn 18,1-2); pero no describe en este contexto el contenido y forma de aquella oración. Sin embargo, a continuación de la entrada triunfal en Jerusalén y con ocasión de la visita de los gentiles, refiere una turbación de ánimo de Jesús y una oración al Padre que equivalen a las de la escena de Getsemaní narrada por los sinópticos: «mi alma está turbada en este momento; y ¿qué he de decir? ¿(pediré al Padre:) Padre, líbrame de esta hora? (no, porque) más bien para esto he llegado a esta hora; (por eso diré:) Padre, glorifica tu nombre» (Jn 12,27-28). Como se ve, la turbación o conmoción de ánimo y el contenido de la oración son idénticos, aunque la situación concreta y la ex-

presión verbal se diferencien; como en otros casos, estas divergencias de escenificación y formulación nada restan a la historicidad del hecho.

Es indudable que Jesús, al entrar en su pasión, experimentó una conmoción profunda en su espíritu y que oró a su Padre proponiendo su deseo de escapar a la pasión, pero sometió su voluntad a la del Padre para darle gloria con la obediencia dolorosa, bebiendo el cáliz conforme al deseo de su Padre. Esa conmoción de su espíritu Juan la llama «turbación»; los sinópticos, «tristeza», «descorazonamiento», «pavor», «pesadumbre de muerte» (Mt 26,37-38; Mc 14,33-34). Y esos mismos sentimientos se traslucen en la oración con que insistentemente ruega al Padre que, si es posible, y para el Padre todo es posible, pase el cáliz de la pasión sin que tenga él que beberlo (Mt 26, 39.42.44; Mc 14,35-36.39.41; Lc 22,42; cf. Jn 12,27).

¿Cómo explicar esa tristeza y turbación, ese horror y desaliento ante su pasión?

Causas de tristeza no es difícil descubrirlas: bastaba con que Jesús mirase a su alrededor. Allí estaban tres discípulos predilectos y no eran capaces de acompañarle, siquiera por compasión, en aquellos momentos de angustia; allí estaba Pedro, que le iba a negar, y los otros, que le iban a abandonar; y ya se acercaba Judas, otro de «los Doce», que venía a entregarle traidoramente. Si extendía su mirada más allá, en el fondo se veía Jerusalén, la ciudad y el pueblo por cuya conversión tanto había trabajado, pero que, a pesar de todo, no había conocido la oportunidad que se le brindaba para su salvación (cf. Lc 19,21-24). Sus amigos le abandonan y traicionan, sus compatriotas le desconocen; Jesús siente la soledad completa de parte de los hombres, el ahogo del corazón privado del consuelo de la amistad. A no dudarlo, fue ésta una de las causas de su tristeza; pero ella sola no daría la explicación de toda aquella angustia mortal y turbación y agonía que se percibe, particularmente, en su oración al Padre. Tenemos que buscar una causa más profunda.

La traición de Judas y la incredulidad del pueblo que acabamos de mencionar, no sólo significan la soledad humana en que se deja a Jesús, sino, por encima de esto, significan la perdición de esos hombres a los que él había amado sincera y ardientemente y por quienes había trabajado con toda la intensidad de sus energías. Su perdición le entristece doblemente: primero, porque él los ha amado toda su vida y sigue amando hasta el fin; son «suyos», sus «amigos»; él ha nacido en ese pueblo elegido de Dios, y él, que «ama con corazón de hombre»

(cf. GS 22), no puede menos de amar a sus compatriotas y sentir su incredulidad y su perdición (cf. Jn 1,11). Son «suyos», además, porque se los ha dado su Padre; son las ovejas del rebaño de su Padre, que él está dispuesto a defender aun con el sacrificio de su vida (cf. Jn 10,11-15).

Y de aquí nace otro motivo de tristeza por la perdición de los suyos: el fracaso.

D. *El fracaso.*—Los esfuerzos de Jesús no parece vayan a conseguir lo que había sido el objetivo de toda su vida: la implantación del reino de Dios, comenzando por el pueblo elegido. Todo lo contrario, su muerte va a traer la ruina de ese pueblo que es «su» pueblo. «No tienen excusa; su pecado permanece», había dicho en la última cena (Jn 15,22). La pérdida de su pueblo le entristece profundamente. Jesús siente toda la amargura de este fracaso: «¡Jerusalén, Jerusalén! ¡Cuántas veces he querido reunir a tus hijos, como la gallina cobija a los polluelos bajo sus alas, y tú no quisiste!» (Mt 23,37; Lc 13,34).

Y no solamente su pueblo: él muere para borrar el pecado del mundo (cf. Jn 1,29); pero, a pesar de su muerte, el pecado seguirá cautivando a muchísimos hombres; incluso se cebará en los que él llama «los suyos». No sólo le traiciona uno de «los Doce» y le abandonan los demás, sino que más tarde, en su Iglesia, siempre habrá pecadores y siempre habrá escándalos hasta el fin de los tiempos (cf. Mt 13,41; 18,7). Jesús siente esa pérdida de un hermano por el cual él ha muerto como si le arrancasen un miembro, porque todos son miembros de su Cuerpo (cf. 1 Cor 8,11; 12,20.26.27; Ef 5,30).

Los pecados de los hombres le hieren bajo otro respecto: por razón de esos pecados tendrán los suyos que sufrir persecución por su Nombre (cf. Mt 5,11; 23,34; Lc 11,49; 21,12; Jn 15,20). ¡Si hubiese de morir él solo!; pero no será así: la sangre que él derrama en el Calvario abre el cauce a ese río caudaloso de la sangre de los mártires, que no se secará hasta el fin del mundo. «Os voy a enviar profetas, y sabios y doctores; mataréis y crucificaréis a unos, a otros azotaréis en vuestras sinagogas y perseguiréis de ciudad en ciudad» (Mt 23,34). «¡Saulo, Saulo!, ¿por qué me persigues?» (Act 9,4). ¿Por qué el camino para la victoria final de Dios ha de pasar por la cruz, la de Jesús y la de sus seguidores fieles?

Además, el fracaso suyo es fracaso de su Padre. Su obra, lo mismo que su doctrina y su poder taumatúrgico, no era suya egoística o egocentrísticamente, sino la obra de su Padre, a quien él quiere que se dé gloria. Pero los hombres, muchos

hombres, buscan su propia gloria más que la de Dios (cf. Jn 12, 43). El fracaso de Jesús es deshonra de su Padre.

Porque el pecado es un deshonor de Dios y es una ofensa al Padre en su misma paternidad. «Dios (Padre) es amor» (1 Jn 4,8), y el pecado, que es la repulsa de este amor, hiere al Padre en lo que es más personal suyo. Como Hijo, Jesús se entristece y sufre del deshonor y de la ofensa de su Padre, con una tristeza que no podemos medir, porque nunca alcanzaremos a comprender lo que el Hijo ama a su Padre.

E. *El horror a la muerte.*—Las que hasta aquí hemos considerado no deben hacernos olvidar otra causa de tristeza, que no habrá que dejar al último lugar: es la tristeza y angustia real ante la muerte. Jesús quiso experimentarla en sí mismo; y así, «en los días de su carne (mortal), con clamor vehemente y lágrimas, dirigió ruegos y súplicas al que podía librarle de la muerte» (Heb 5,7); porque quiso experimentar nuestra flaqueza en todo, excepto el pecado (Heb 4,15).

Dios no hizo la muerte, sino que creó al hombre para la inmortalidad, y por eso el hombre abriga en lo íntimo de su corazón la esperanza de ésta (cf. Sab 1,13; 3,4): no solamente de la inmortalidad de su «alma», sino de la de todo su «ser humano». Por eso el hombre siente la muerte como una tragedia y la mira con horror. Y cuando esa muerte va acompañada del dolor y de la ignominia, su horror se acrecienta incalculablemente.

No estremecerse por este horror de la muerte sería no ser hombre; y pretender disminuir o dulcificar ese sentimiento de horror ante la muerte en Jesucristo sería recaer otra vez en el docetismo o monofisismo que tantas veces hemos anatematizado. Jesús participó del todo en nuestra carne y sangre, y así participó también en nuestro terror ante la muerte (cf. Heb 2, 14-15).

La esperanza de la resurrección no disminuye el horror a la muerte; casi se podría decir que, al contrario, lo aumenta; porque «la semilla de inmortalidad que el hombre lleva en su mismo ser, se yergue contra la muerte» (GS 10); y la destrucción de la existencia humana, aunque sea por breve intervalo, parece más absurda. ¡Cuánto más absurda en el Hijo de Dios, que es en sí mismo «la vida de los hombres» (Jn 1,4), que «vive con la vida que le da el Padre» «para dar vida»! (Jn 6,57; 5,21). ¿Por qué iba a tener él que gustar la muerte, y una tan terrible? Pero hasta aquí llega su *kénosis:* hasta el vacío de la muerte y hasta la debilidad del horror ante la muerte.

Si la vida es el bien fundamental del que todos los demás dependen, entonces su pérdida es para el hombre el mayor de los males, porque es la destrucción del mismo «ser-hombre». Pero, si para cada uno de nosotros la vida es amable y preciosa sobre todos los otros bienes, mucho más lo es la vida humana del Dios-hombre; y, si para cada hombre la pérdida de la vida se percibe como el máximo de los males, con más razón todavía el Hijo de Dios hecho hombre percibe su muerte como el supremo de los males: como un mal «suyo», que le afecta personalmente, y como mal «de todo hombre».

Porque la pérdida del «ser-hombre» del Hijo de Dios fue en sí el mayor de los cataclismos; al destruirse el ser-hombre del Hijo de Dios, se destruía la base misma de la existencia del universo; la muerte humana del Dios-hombre acarreaba de suyo consigo la aniquilación del mundo entero. Esa muerte era, por tanto, el mayor de los males. Y este mal es el que Jesús ha experimentado como suyo. Ahora bien, la percepción de un mal como propio es la esencia del sufrimiento; y la percepción del máximo de los males como propio tiene necesariamente que ser el máximo de los sufrimientos.

Que la muerte de Jesús era en sí el máximo de los males es lo que tal vez querían significar los evangelistas al describir con rasgos apocalípticos la perturbación cósmica que acompañó a la muerte de Jesús (Mt 27,47.51-52; Mc 15,33; Lc 23,44-45).

La muerte es además, en el nivel humano, la máxima distanciación de Dios: el hundimiento en el «sheol» de los hebreos, el estado en que quedan cortadas las relaciones del hombre, no sólo con el resto de los hombres, sino hasta con el mismo Dios: «En la muerte no hay memoria de ti, ¡oh Yahvé!, y en el sheol, ¿quién podrá alabarte?» (Sal 6,6; cf. 30,10; 88,11-13). Porque después de su muerte, en el «sheol», el hombre no es ya «hombre» y no puede «como hombre» unirse a Dios y gozar de su presencia. El Hijo de Dios, que «salió» de junto al Padre para venir a este mundo, tiene que llegar a la distanciación máxima del hombre con relación a Dios, que es la muerte y el «sheol»; al perder su existencia humana, su «ser-hombre», el Hijo de Dios hecho hombre pierde la posibilidad de estar «como hombre» unido a su Padre. Por amar a su Padre «con corazón de hombre» (cf. GS 22), sufre el dolor inmenso interno de tener que soportar la pérdida de ese mismo «corazón de hombre» con que ama al Padre. Por sentir con corazón de hombre el amor con que el Padre le ama, su corazón de hom-

bre se desgarra al presentir que va a dejar de latir y de gozar como hombre la caricia amorosa del Padre. Verdaderamente hasta aquí ha llegado la salida de junto al Padre, la *kénosis*, la *katábasis* del Hijo de Dios, que se hizo hombre: hasta el «no-ser-hombre»; siendo hombre, dejar de serlo.

Santo Tomás expone cómo, durante el llamado triduo de su muerte, Cristo propiamente «no era hombre», a no ser que se explique diciendo que «era hombre muerto»[8].

Jesucristo sintió el dolor de la muerte con una intensidad como nadie jamás ha podido sentirlo: con la que solamente puede sentirlo el Hijo de Dios hecho hombre. Para él es el máximo de los males, percibido como mal suyo que le afecta personalmente y, por tanto, percibido como dolor máximo; porque es su distanciación máxima «como hombre» del Padre, que le ama y a quien él ama con todas las fuerzas de su corazón humano. Es cierto que espera la resurrección; es cierto que esta distanciación máxima sólo durará «un poquitín» (cf. Jn 16,16); pero la brevedad de ese intervalo nada resta a la intensidad de la distanciación.

Con todo, no confundamos esta distanciación en su «ser-hombre» con la pena de la condenación en el infierno; porque una cosa es la interrupción del diálogo de amor con su Padre en su existencia humana «como hombre», y otra cosa muy distinta, diametralmente opuesta, es la experiencia de la separación total y radical, no sólo en el «ser-hombre», sino también en el «ser-persona»: la experiencia de no querer amar a Dios y no querer ser amado por Dios, no ya meramente en la existencia humana completa espiritual-corporal, sino en toda la profundidad del ser. Esta experiencia, ya lo hemos dicho, Jesucristo ni la tuvo ni la pudo tener; porque el último acto de su vida, o, si se quiere expresarlo así, el acto mismo de su muerte, es un acto de amor al Padre (cf. Lc 23,46): y este acto final y definitivo, si bien puede interrumpirse en cuanto acto de la existencia humana completa espiritual-corporal, no puede trastocarse en un acto de des-amor, ni de parte de Jesús hacia su Padre ni de parte del Padre hacia Jesús.

Pero ¿por qué el Padre, que todo lo puede, no adelanta el momento de entrada en la paz y gloria junto al Padre, suprimiendo el intervalo de la muerte? ¿Por qué no le sobreviste de la vida indefectible, sin despojarlo primero de la vida mortal (cf. 2 Cor 5,4)?

F. *El abandono del Padre.*—Hay algo que todavía hace más terrible y dolorosa la muerte en el caso de Jesús, y es que

[8] *STh* III q.50 a.4.

su Padre la desea. No es que se complazca en hacer sufrir y morir a su Hijo, ni es que haya querido ante todo y por encima de todo esa muerte; sino que su Padre, en su presciencia y plan divino, ha integrado e incorporado la muerte de Jesús en la historia de la salvación; y, en ese sentido, le «ha entregado» y le ha dado el «mandato» de morir. Su Padre lo puede todo, y podía hacer que pasase aquel cáliz sin que Cristo lo bebiese (Mc 14,36); pero no lo quiere así. El Padre parece que abandona a su Hijo; de ahí brota su queja en la cruz: «¡Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me has abandonado?» (Mt 27, 46; Mc 15,34).

¿Qué significa este abandono de parte del Padre? Es el misterio más profundo de la pasión; fue, sin duda, el dolor más hondo y agudo que padeció; no podemos diluirlo, pero tampoco debemos exagerarlo. Comencemos por señalar las exageraciones que, a toda costa, hay que evitar.

En primer lugar, no hay que pensar, ni de lejos, que Jesús se hubiese sentido embargado por la desesperación o algo semejante. Para convencerse de que ni fue así ni lo entendieron así los mismos evangelistas que nos refieren aquellas palabras, bastará con advertir que ellas encabezan el salmo 22, que precisamente es la oración de un justo afligido y perseguido.

> Comienza, sí, con una especie de queja a Dios, porque no viene en su socorro, como había venido tantas veces en socorro de los inocentes injustamente perseguidos; ahora se encuentra él en el abismo de la tribulación, acosado de todas partes por sus enemigos, desgarrado en su interior y a punto de muerte; a pesar de todo y a pesar de que Dios no corre todavía en su ayuda, él espera confiadamente en Dios; y la oración, que había comenzado con un grito de angustia, termina con un canto de victoria: el justo, ahora afligido y abandonado por Dios, se alzará triunfante para anunciar a sus hermanos las grandezas de Dios y, aún más, para hacer que todas las naciones se postren ante Dios reconociendo su soberanía universal y eterna. En resumen: el salmo, que empieza por una queja contra Dios, termina con una acción de gracias al mismo Dios; es, pues, un canto de pasión que se desenvuelve en un himno de resurrección.

Jesucristo ni en Getsemaní ni en el Calvario desconfió jamás de la bondad de su Padre; en medio del dolor amarguísimo de la pasión, lleva en su corazón la esperanza de la resurrección. Citemos una vez más el texto de la epístola a los Hebreos acerca de Abrahán: «Por la fe Abrahán, en la prueba a que Dios le sometió, ofreció a su hijo único..., discurriendo

que Dios es poderoso incluso para resucitar a los muertos; y así recobró a su hijo» (Heb 11,17-19). Esto que en Abrahán e Isaac fue «una parábola» y un símbolo (Heb 11,19), en Jesucristo fue realidad. En él, lo mismo que en Abrahán, el dolor y la angustia fueron inmensos; pero en él, lo mismo que en el gran patriarca, no hubo sombra de desesperación, sino una esperanza sin límites en el poder y bondad de Dios; porque Dios, aunque sujete a prueba, nunca es infiel a sus promesas.

Ni la esperanza suprime el dolor ni el dolor sofoca la esperanza. La esperanza no suprime el dolor, porque la esperanza es de las cosas que no se poseen, de lo que aún no se tiene delante de los ojos; mientras que el dolor es el efecto de la presencia de un mal: aquí es el mal radical para el hombre, la pérdida de la vida junto con la del honor y con el fracaso total de su obra. Pero este dolor no ahoga la esperanza; porque, en el hombre que vive de la fe, «la tribulación engendra la paciencia, y ésta produce la virtud probada, y la virtud probada hace nacer la esperanza, y la esperanza nunca engaña; porque el amor de Dios se ha volcado sobre nuestros corazones por el Espíritu Santo que se nos ha dado» (Rom 5,3-5). Esto que Pablo afirma de nosotros los cristianos, tiene un sentido más real y profundo en Jesucristo: el Padre le ama y le ha dado el Espíritu sin medida (cf. Jn 3,34-35). Envuelto por el amor de su Padre y en la plenitud de su Espíritu, Jesús, enfrentado con la tribulación y sujeto a la prueba, lejos de desesperar, persevera con paciencia, se acrisola en el dolor, y se arraiga más en la esperanza, en esa esperanza que nunca deja en ridículo al que espera.

Si no podemos admitir en Jesucristo un sentimiento de desesperación, mucho menos podremos imaginar que hubiese experimentado penas equivalentes o semejantes a las que en el infierno padecen los condenados; no podemos admitir que Jesús se haya sentido odiado, condenado y maldecido por su Padre. Porque su Padre ni le odió, ni le condenó, ni le maldijo; sino todo lo contrario: le amó tanto más cuanto que más obediente era él y más ponía su esperanza en su Padre. Y esto lo sabe Jesús: él tiene conciencia de que siempre ha hecho lo que agrada a su Padre (Jn 8,29), de que siempre ha observado los mandatos de su Padre y de que, precisamente ahora muriendo en la cruz, está llevando a cabo la obra de su Padre (Jn 8,55; 15,10; 17,4; 19,30). Y sabe que su Padre le ama ahora, aún más, si cabe, porque él guarda sus preceptos, y especialmente el mandato de dar la vida por los hombres; porque, si su Padre le amaba ya desde antes de que el mundo fuese creado, no menos

le ama en el momento en que su Hijo da la demostración suprema de su amor al Padre (Jn 10,17-18; 15,9-10; 17,23-24. 26; 14,31).

Con esta conciencia de su inocencia y de su obediencia y amor al Padre, y con esta persuasión de que su Padre no puede menos de complacerse en su obediencia amorosa, es de todo punto incompatible el sentimiento de ser objeto de odio, o maldición, o condenación de parte de Dios. Dicho de otra forma: un sentimiento de condenación sólo hubiera sido posible en Jesús o por la conciencia de pecado o por la negación de la bondad y aun de la justicia de Dios; pero como en él son imposibles tanto la primera como la segunda, es también radical y absolutamente imposible el sentimiento de condenación.

Es ciertamente lamentable que una oratoria, más sentimental que teológica, haya pretendido conmover a los corazones cristianos presentando a su consideración los tormentos infernales que Jesucristo, se dice, hubo de saborear en toda su acritud, para librarnos de las penas del infierno que nuestros pecados merecían; y es tiempo ya de que se reaccione contra esas exageraciones, a primera apariencia piadosas, pero en el fondo blasfemas contra Dios y contra el Señor. Ni Jesús pudo sentirse pecador, ni Dios pudo tratarle como tal.

G. *El dolor por nuestros pecados.*—Pero ¿qué decir de la responsabilidad por nuestros pecados, que él tomó sobre sí y, aún más, que su Padre cargó sobre él? La conciencia de esa responsabilidad, ¿no le hace sentirse como «el gran pecador», «el pecador universal»? ¿No dice Pablo de Jesús crucificado que «vino a ser maldición (maldito) por nosotros» (Gál 3,13), que Dios le «constituyó pecado» (2 Cor 5,21) y que «en su carne condenó al pecado» (Rom 8,3), «clavando en la cruz la sentencia condenatoria» al ser clavado Jesús en la cruz? (Col 2,14). ¿No sugieren todas estas expresiones la idea de que Jesús realmente fue «castigado» por nuestros pecados, como si fuesen suyos y, por tanto, castigado con el castigo que a nuestros pecados corresponde: el de la maldición de Dios?

Para responder, observemos, ante todo, el contexto de esas frases de Pablo; porque truncarlas sería tergiversar su sentido.

Permítanse primero unas consideraciones generales antes de entrar en la explicación de esos textos. Porque, al tratar de interpretarlos, hemos de tener cuidado de no aplicarles esquemas ideológicos que no entraban en la mente de Pablo. Sin darnos cuenta podemos entender sus frases según el esquema de una teoría de satisfacción y de justicia jurídica al que estamos acostumbrados, pero que no se estructuró hasta en-

trada la Edad Media y, consiguientemente, no coincide con los esquemas ideológicos del mismo Pablo. Para éste, los esquemas son los del AT y, en parte, los de la teología rabínica de su tiempo. Y entre ellos destacan los del sacrificio que hay que ofrecer para obtener la remisión del pecado, y los del inocente que sufre la persecución y la muerte, y con ello obtiene el perdón de las prevaricaciones de su pueblo: tal el siervo de Yahvé que describía Isaías.

En estos esquemas nunca se piensa en una pena trascendental de ultratumba, propiamente infernal; ni se pone el acento en la magnitud del dolor soportado, sino en la actitud del que ofrece el sacrificio o del justo que padece «vicariamente»; podrá hablarse de exigencias de la justicia divina, pero no se piensa en un odio o maldición divina. La causa de los sufrimientos en el caso del justo no es directa ni indirectamente el mismo Dios, sino únicamente los hombres perversos que persiguen al inocente, aunque, conforme a la índole de la mentalidad y lingüística hebrea, se presenta a Dios como agente directo de las acciones humanas, que El tolera y ordena a fines superiores, aprovechándolas para la realización del plan de salvación.

Volvamos ahora sobre los textos antes citados. Uno de ellos decía: «Al que no conocía pecado», es decir: a Jesús, inocente de todo pecado, «Dios le hizo pecado por nosotros, para que nosotros lleguemos a ser justicia de Dios en él (Jesús)» (2 Cor 5, 21). Aquí se pone por delante su inocencia; ahora bien, ni Dios puede ser autor del pecado, ni el hombre puede hacerse pecador si no es voluntariamente; consiguientemente, Cristo no puede, de ningún modo, ser transformado en pecador o pecado. Posiblemente esa frase tiene el sentido de que Dios puso a Jesús como «víctima sacrificial por el pecado»; de hecho, la misma palabra hebrea se usaba para significar «pecado» propiamente dicho y «víctima por un pecado». Si no es pecador ni pecado, Jesús no puede ser objeto de ninguna maldición de parte de Dios.

Cristo nos ha librado, sí, de una ley que, en vez de aportarnos bendiciones, descargaba sobre nosotros el castigo por la transgresión. Para ello él se sujetó a la ley (Gál 4,4), a una ley según la cual se creería que había que mirarle como maldito por morir en una cruz. Pero esta ley en particular no decía con él, como no decía con los profetas y mártires que habían sido y habían de ser perseguidos y azotados y puestos a muerte y crucificados (cf. Mt 23,34); porque se refería únicamente al «criminal condenado a muerte y colgado de un árbol» (Dt 21,22-23). Si la causa de su crucifixión no es un

crimen, sino la obediencia a Dios, su muerte en la cruz no puede acarrearle una maldición ni de Dios ni de la ley.

Es verdad que el pecado ha sido condenado en la carne de Cristo; pero no ha sido condenado Cristo, enviado por el Padre en la semejanza de la carne de pecado y como sacrificio para remover el pecado (Rom 8,3). Es completamente falsa la concepción de que la víctima por el pecado se considerase cargada con los pecados del que la ofrecía en sacrificio; porque el pecado no es materia que pueda ponerse sobre el altar para ofrecerla a Dios. La muerte de Jesús fue la condenación del pecado, porque fue su destrucción: la destrucción del poder tiránico del pecado, en virtud del sacrificio de la víctima inocente que no conocía pecado. Y así es como en la cruz se borró nuestra deuda de pecado (Col 2,14).

Jesús de ningún modo ha cargado con nuestros pecados tomándolos sobre sí «como si fuesen suyos». Semejante ficción jurídica sería radicalmente ineficaz, precisamente por ser una ficción, y no sería jurídica, por ir contra toda justicia. Aun en nuestro nivel humano se podrá jurídicamente hacer un traspaso de obligaciones, v.gr., la de pagar una deuda, pero nunca se podrá traspasar, ni por ficción jurídica, la responsabilidad misma del pecado.

Como expone muy profundamente el autor de la epístola a los Hebreos, Jesucristo, sumo y perfecto Sacerdote, aunque nos llame sus hermanos, está separado totalmente del mundo del pecado y de los pecadores, y sólo en virtud de su separación del pecado es como puede ofrecer un sacrificio puro y eficaz, no por sí, sino únicamente por los pecadores (Heb 7,26-27).

H. *Resumen.*—Recojamos las explicaciones precedentes: en el huerto y en la cruz, Jesús tiene conciencia de su inocencia absoluta, tiene conciencia de su amor y obediencia a su Padre, sin sombra de vergüenza por pecados que no son suyos; sabe además que su Padre le ama siempre, y muy particularmente en este momento supremo, en que él, por amor a su Padre, le obedece hasta la muerte, y muerte de cruz. Tomás de Aquino compendiaba muy sabiamente la actitud del Padre respecto de Jesús en su muerte: «El Padre le inspiraba el deseo de padecer por nosotros infundiéndole la caridad» [9]. Nada de maldición ni condenación; sino únicamente amor de parte del Padre y de parte de Jesucristo.

Esto es lo que enseña una teología sana y prudente; y al hablar de la pasión del Señor, conviene que, como decía Pa-

[9] *STh* III q.47 a.3.

blo en otro contexto, hablemos «un lenguaje cuerdo y verdadero» (Act 26,25), sin dejarnos llevar a exageraciones que son deformaciones, aunque se apelliden piadosas. No hay que llegar a esas exageraciones y deformaciones para entender la intensidad de los dolores internos de Jesús en su oración del huerto y en su agonía en la cruz.

En estos momentos en los que él más necesita del consuelo de su Padre, su Padre no viene en su socorro y le deja sufrir cuanto un corazón de hombre es capaz de sufrir; mejor dicho: le deja sufrir cuanto el corazón de hombre del Hijo de Dios hecho hombre es capaz de sufrir.

Para explicarlo, alguien ha sugerido que la comparación menos indigna sería tal vez la tomada de las experiencias de los grandes místicos. Teresa de Avila, por ejemplo, nos habla de aquella soledad absoluta del corazón, de un estar crucificado entre el cielo y la tierra, padeciendo sin recibir consuelo de ninguna parte: ni de la tierra, porque ni lo hay ni se desea; ni del cielo, porque la misma noticia de Dios, admirable cuanto se pudiera desear, es más bien tormento. Pero la experiencia de Cristo es incomparable.

En fin, nos encontramos aquí ante el misterio más inexplicable en la vida del Dios-hombre; y lo mejor que podemos hacer es admirarlo y adorarlo, sin pretender explicarlo con analogías de nuestra psicología humana, cuyas experiencias, aun las de los santos, quedan a una distancia infinita de las del Hijo de Dios hecho hombre.

Concluyamos: en el huerto y en la cruz, Jesús, el Hijo de Dios, sufre como ningún hombre ha sufrido jamás. Pero en él no hay, ni por asomo, nada de desesperación, nada de sentimiento de ser maldito, nada de penas semejantes a las del infierno. Sí, el dolor de que en el mundo, en ese mundo con el que se siente solidario, haya pecado; y de que su Padre, el Padre que él tanto ama, no sea reconocido y amado. Además, el dolor causado por su mismo anhelo de volver al Padre; el dolor de que la vuelta tenga que ser a través de la salida llevada a la máxima distanciación posible en una existencia humana: a través de la muerte y muerte de cruz, con todo lo que esa muerte encierra de horror e ignominia, de paradoja y enigma. Jesús sufre ese dolor con una intensidad que nos es imposible barruntar; con toda la intensidad del «corazón de hombre» del Hijo de Dios. Pero, postrado ante su Padre, clama: «¡Padre!..., no se haga mi voluntad, sino la tuya» (Lc 22,42 par.). Y «en

virtud de esa voluntad» con la que Jesús se ha sometido a la de su Padre ofreciendo por nosotros su vida, «hemos sido santificados» (Heb 10,10).

4. Encarnación y pasión

Si el Padre ha entregado su Hijo a la muerte, y si el Hijo la acepta por obedecer a su Padre, la pasión tiene que tener un sentido, una finalidad; porque el sufrimiento en sí mismo no puede ser un fin que se ame y busque por lo que es, sino que únicamente puede soportarse como una condición para algo que sólo a través del dolor se puede alcanzar. Aunque para nosotros sea misterioso el enlace entre el sufrimiento integrado por Dios en su designio y la obtención de los fines pretendidos por Dios, ese enlace entre el dolor como medio y la salvación de los hombres como fin hay que admitirlo como dato fundamental; porque Dios no quiere la muerte, sino la vida, y, si permite la muerte—y la muerte de su Hijo único—, sólo puede ser porque aquella muerte es camino para dar la vida. El análisis de esta idea en sus diversos aspectos y matices nos ocupará en los capítulos siguientes.

El presente vamos a cerrarlo con una advertencia sobre el sentido relativo de la pasión y la encarnación.

A veces se contraponen una teología «encarnacionista» y una teología «redencionista» o «pasionista», como dos maneras posibles de interpretar la obra de Jesucristo. La primera pondría toda la fuerza en el hecho mismo de la encarnación: el Hijo de Dios, por el mero hecho de hacerse hombre, habría elevado nuestra naturaleza y traído al hombre la posibilidad de alcanzar la filiación adoptiva, y, por lo tanto, habría traído la redención con todos sus frutos y efectos; consiguientemente, la pasión y cruz serían, sí, una realidad histórica, pero no el principio fundamental de nuestra salvación. De aquí se podría deducir una «Weltanschauung» y una moral en las que lo esencial fuese la inserción en el mundo, incluso con exclusión de todo lo que signifique renuncia al mundo y a sí mismo: con exclusión de la cruz. Se dice que tal fue la concepción de la patrística oriental, y, para demostrarlo, se citan los nombres de varios Padres griegos, comenzando por Ireneo; y se asevera que esta concepción es más óntica y existencialista; la llamada concepción occidental se tacha de excesivamente juridicista y extrinsecista. Con esta explicación se enfrenta la redencionista, que, exagerada, llevaría a la consecuencia de la fuga del mundo y a la absolutización de la renuncia a lo temporal. ¿Qué decir de estos modos de razonar?

No puede negarse que esa diversidad se manifiesta en la explicación patrística, sin ser, con todo, exclusiva. La patrística y la teología del Occidente apenas toca el tema de la unión radical del Hijo de Dios con todos los hombres en virtud de la encarnación; la del Oriente, en cambio, elabora menos sistemáticamente la muerte de Cristo como elemento indispensable en una soteriología completa y equilibrada.

Sencillamente, hay que tratar de superar la contraposición entre esas dos teologías. La encarnación no se hizo en una humanidad abstracta ni en una situación paradisíaca, sino en la humanidad sujeta al dolor y a la muerte. La encarnación es, desde el comienzo y por su misma esencia, una encarnación «para morir». No muere el Hijo de Dios *a pesar de* haberse hecho hombre, sino precisamente *por* haberse hecho hombre; mejor dicho: se ha hecho hombre *para* morir por el hombre. La idea de una encarnación desconectada de la pasión es contraria a la Escritura y a la Tradición.

La epístola a los Hebreos enuncia la venida de Cristo al mundo como unida al acto con que el mismo Cristo se ofrece para sustituir las víctimas de los antiguos sacrificios (Heb 10, 5-10). Cristo afirma que morir por nuestra redención era la finalidad de su venida al mundo: «No he venido para ser servido, sino para servir y dar mi vida por la redención de muchos» (Mt 20,28; Mc 10,45). El ha venido para dar vida a sus ovejas, pero esto sólo se realizará mediante la muerte del pastor (Jn 10,10,15). El ha venido para salvar al mundo, y por eso ha llegado a aquella «hora» (Jn 12,27-47) en que será glorificado; porque, como grano de trigo, va a caer en el surco para producir gran fruto (Jn 12,23-24). Sería largo citar los textos en que Pablo atribuye nuestra salvación a la muerte, la cruz, la sangre de Jesús; más adelante tendremos que citarlos profusamente.

En una palabra: nada de una teología puramente encarnacionista en la Sagrada Escritura; según ésta, la muerte de Cristo no es un mero epílogo de su encarnación y de su vida, sino su finalidad intrínseca. Nada de una teología encarnacionista que no sea al mismo tiempo pasionista. Y el mismo horizonte de pasión y cruz es el de la vida cristiana: el que quiera ser discípulo de Jesús tiene que tomar a cuestas su propia cruz y seguirle (Lc 14,27; Mc 8,34-35); estar, sí, en el mundo, pero no hundirse en el fango (cf. Jn 17,11.14-15).

Para ser justos con los Padres griegos hay que decir que su teología no es exclusivamente encarnacionista. Si ponen de relieve la encarnación, la entienden precisamente en la carne

sujeta al dolor y a la muerte, en nuestra naturaleza humana en su estado concreto de pasibilidad y mortalidad. No sólo la naturaleza humana en abstracto, sino toda la existencia humana, en todo semejante a la nuestra, con todos sus sufrimientos, incluso la muerte y el descenso a la tumba y al «sheol», ha sido unida a la persona divina del Verbo; y así es como hemos sido elevados a la participación de su divinidad, porque él participó en todo de nuestra humanidad.

Ireneo insiste en que uno mismo, el Verbo de Dios, fue el que nació y murió, «uno y el mismo Cristo Jesús Hijo de Dios, es el que por la pasión nos reconcilió con Dios» [10]; y en su consideración de la obra de Cristo como «recapitulación», un elemento esencial es la obediencia de Jesús contrapuesta a la desobediencia de Adán, obediencia que llega hasta la muerte, y con esta muerte nos libra del poder de la muerte introducida por el pecado de Adán. Atanasio dirá que el Logos, que propiamente es inmortal, tomó un cuerpo mortal para poder él mismo morir. Podrían citarse más nombres todavía: Gregorio de Nacianzo, Juan Crisóstomo, Cirilo de Alejandría. Su pensamiento lo expresa concisamente Gregorio de Nisa: «Investiga el misterio, y descubrirás que la muerte de Cristo no fue una mera secuela de su nacimiento, sino que nació para poder morir».

Entre los escritores latinos, Tertuliano, en controversia contra opiniones docetistas que negaban la realidad de la humanidad de Jesús, escribe: «Cristo fue enviado (al mundo) para morir, y para poder morir tuvo necesidad de nacer».

En resumen: la encarnación no la consideran los Padres como el mero «hacerse hombre», sino concretamente como el «hacerse hombre mortal para morir».

La encarnación misma tiene una finalidad y un sentido: morir por nuestra salvación. Es lo que profesamos en el Credo: «Jesucristo... por nosotros los hombres, y por nuestra salvación... nació..., padeció y fue crucificado...» Toda su vida, desde el momento de la encarnación hasta la muerte—y la resurrección—, es una sola acción salvadora que, si bien se desarrolla en el tiempo y por partes, no puede someterse a una vivisección ideológica, porque todas sus partes forman una única unidad vital: «por nuestra salvación». Y esta finalidad es la que da cohesión y sentido a toda su vida, incluyendo como partes esenciales de ella su muerte y su resurrección.

Porque «tanto amó Dios al mundo, que entregó a su Hijo unigénito, para que por él se salve el mundo» (Jn 3,16-17); y tanto nos amó Cristo, que se entregó en holocausto por nosotros (Ef 5,2).

10 IRENEO, *Adversus haereses* 3,16,9: PG 7,928.

CAPÍTULO 18

LOS FRUTOS DE LA PASION

1. *El mensaje y los esquemas:* A. Concepto de «salvación». B. Preparación en el Antiguo Testamento. C. El mensaje en el Nuevo Testamento. D. La enunciación del mensaje.
2. *Esquemas retrospectivos:* A. Purificar. B. Libertar. C. Quitar de encima, borrar. D. Perdonar.
3. *Esquemas presénticos:* A. Reconciliación. B. Alianza. C. Nuevo pueblo de Dios. D. Filiación.
4. *Esquemas futurísticos:* A. La exención de la condenación. B. La herencia celeste. C. La vida eterna.
5. *Universalidad de la redención:* A. Eficacia ilimitada. B. Aplicación condicionada. C. Alcance cósmico.

BIBLIOGRAFIA

M. SEILS, *Die Frage nach der Heilsbedeutung des Kreuzestodes Jesu:* TLZ-90 (1965) 881-894; FRANZ-JOSEF ORTKEMPER, *Das Kreuz in der Verkündigung des Apostels Paulus:* SBS 24 (1967); J. ROLOFF, *Anfänge der soteriologischen Deutung des Todes Jesu:* NTSt 19 (1972/1973) 38-64; WALTER SIMONIS, *Kreuz und Glaube. Marginalien zu einer Kreuzestheologie:* GuL 43 (1970) 270-281; C. MAINBERGER, *Jesus starb umsonst? Sätze, die wir noch glauben können* (FiB, Herder, 1970); JEAN-MARIE VAN CAUGH, *Mort pour nos péchés selon les Écritures (1 Cor 15,3b):* RevThLv 1 (1970) 191-199; —*Die theologische Bedeutung des Todes Jesu* (Düs, Patmos, 1971); K. FISCHER, *Der Tod Jesu heute. Warum musste Jesus sterben?:* Ornt 35 (1971) 196-199; GERHARD DELLING, *Das Kreuzestod Jesu in der urchristlichen Verkündigung* (Gö, Vandenboeck, 1972); HERIBERT SCHÜTZEICHEL, *Der Todesschrei Jesu. Bemerkungen zu einer Theologie des Kreuzes:* TrThZt 83 (1974) 1-16; GONZÁLEZ LAMADRID, *Ipse est pax nostra. Estudio exegético de Ef 2,14-18:* EstB 26 (1969) 209-261; 29 (1970) 101-136.227-266; U. MAUSER, *Galater 3,20: Die Universalität des Heils:* NTSt 13 (1967) 258-270; A. BSTEH, *Zur Frage der Universalität der Erlösung* (Wn 1967).

«El Evangelio es el poder de Dios que obra la salvación para todo el que cree» (Rom 1,16).

La pasión de Jesucristo tuvo una finalidad que se enuncia con una palabra: nuestra salvación. Debemos, pues, preguntarnos sobre el contenido de la salvación y sobre el modo como ella se obtuvo por la pasión y muerte de Jesús. Por el momento nos ceñimos al primer punto, dejando para los capítulos siguientes el estudio del segundo.

La salvación es una realidad compleja que puede considerarse bajo diversos aspectos. Después de exponer el núcleo central del mensaje de salvación, analizaremos los varios esquemas en que se expresa y terminaremos afirmando su universalidad: «para todo el que cree».

Advertimos de una vez para siempre que, como más adelante se explicará, al hablar de la pasión como causa de la salvación, de ninguna manera se intenta excluir la resurrección, como si ésta fuese un mero accesorio en la obra de nuestra redención. Pasión y resurrección son los dos elementos que componen una única causa. Lo cual no impide que nuestra salvación pueda atribuirse por separado a cada uno de ellos; así se expresa con frecuencia el NT.

1. El mensaje y los esquemas

Jesucristo se aplicó la profecía de Isaías: «El Espíritu del Señor sobre mí; por lo cual... me ha enviado a evangelizar a los pobres, a sanar a los contritos de corazón, a anunciar la libertad a los cautivos y a los ciegos la recuperación de la vista, a liberar a los oprimidos, a promulgar el año jubilar del Señor» (Lc 4,17-21). Pablo resume: «el Evangelio es la acción poderosa de Dios para la salvación de todo creyente» (Rom 1,16). El núcleo de la buena nueva es, por tanto, la salvación.

A. *Concepto de «salvación».*—Salvación implica la idea de un peligro que amenaza o de una desgracia que aflige; supone un estado de inseguridad o de miseria. Salvación, consiguientemente, significa el traspaso de aquel estado al de seguridad, paz, alegría, bienestar, libertad; en una palabra, felicidad, con el epígrafe que se prefiera.

Podemos descartar el optimismo superficial que pretende ignorar la situación tensa del hombre o reducirla a mera psicosis de espíritus enfermizos, y el pesimismo derrotista

que renuncia a toda posibilidad de remediar nuestra condición trágica sin más lenitivo que la resignación desesperada. En general es universalmente reconocido el dolor y el desorden del hombre y de la sociedad, se siente el ansia de suprimirlos y se abriga la esperanza de lograrlo creando un mundo mejor; se desea y espera la salvación.

Las diferencias comienzan aquí mismo. Todo depende del concepto que se tenga sobre el origen de nuestro infortunio y sobre el ideal de la felicidad suspirada.

Una filosofía atea y materialista buscará esas causas dentro de la historia y propondrá objetivos y métodos intramundanos al nivel del hombre; en todo caso, el mismo hombre será causa del malestar humano y social, y él también deberá ser el que por su propio esfuerzo lo elimine. Tendremos una auto-soteriología intraterrena.

Auto-redención, pero de profundidad más interna, predican también otras filosofías teñidas de religión: la fuente de nuestros sufrimientos estaría en el corazón mismo del hombre, en la demasía de sus aspiraciones irrealizables, de las que podrá emanciparse por la meditación y la ascesis.

En cambio, tienden a teorías hetero-soteriológicas las religiones que, en cualquier forma que sea, creen en la existencia de un ser supremo de quien se espera la redención, para cuya obtención son recomendables o necesarias algunas prácticas de oración o mortificación.

El cristianismo pone el principio de nuestra ruina en el pecado del hombre. El pecado es la insubordinación del hombre contra Dios y acarrea la pérdida de la amistad y benevolencia divinas, y, al mismo tiempo, la anarquía interna y externa del hombre: el desencadenamiento de sus apetitos incontrolables, la destrucción de su unidad personal, la desintegración del consorcio humano. Sus consecuencias, por lo mismo, alcanzan a todos los planos de la existencia humana: al de sus relaciones trascendentes con Dios y al de su perfeccionamiento individual y su convivencia social. Con el agravante de que el pecado ha privado al hombre de la posibilidad de recuperar la paz con Dios, consigo mismo y con sus iguales. La redención sólo puede venirle de parte de Dios, a quien él había ofendido. Dios se dignó redimir al hombre entregando a su Hijo a la pasión y muerte: Cristo es «el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo», arrancando así la raíz de nuestros males y restituyéndonos la capacidad de disfrutar otra vez de la felicidad perdida: felicidad en todos los planos humanos, en el trascendente y supratemporal y en el inmanente intramundano, histórico y social.

Este es el núcleo del mensaje de salvación proclamado por el Evangelio. Lo aceptamos como palabra de Dios. Pero, aun juzgando con criterios puramente filosóficos, lo consideramos como la síntesis más completa y la solución más convincente del que con justicia se llama «el misterio del hombre» (cf. GS 22).

B. *Preparación en el Antiguo Testamento.*—La teología toda del AT brota de una experiencia histórico-social: la de la liberación de la esclavitud egipciaca y de la cautividad babilónica: experiencia de miseria y de salvación. Causa de la miseria no puede ser el Dios salvador, que creó desde el principio un mundo bueno, sino el hombre mismo, que se rebela contra Dios encerrándose en un egoísmo engañoso y sofocante. La historia de la humanidad se entreteje de pecados de los hombres y de misericordias de Dios. Adán, Caín, Lamec, la generación del diluvio, Babel, la idolatría y la injusticia que invaden el mundo, ponen de manifiesto la maldad del hombre; su miseria es consecuencia y castigo de su pecado. Pero Adán recibe ya una promesa de redención, e incluso Caín es marcado por Dios con una señal protectora. Porque, a pesar de que toda carne pecó, Dios quiso apiadarse de toda carne. Los Profetas y los Salmos abundan en las mismas ideas: claman contra la infidelidad del pueblo, gimen por el sentimiento de su pecaminosidad y de la necesidad del auxilio divino, y lo prometen de parte de Dios o se lo piden suplicantes.

Esto enseñaba toda la historia del pueblo israelita. Iniciada por la elección de Abrahán, había sido confirmada por la alianza en el Sinaí y se había restablecido por la repatriación después del cautiverio. Toda esta historia llevaba en su seno la promesa de la extirpación del pecado y de la efusión de las bendiciones divinas por obra de un personaje de talla sobrehumana que se apellidaba el Mesías.

C. *El mensaje en el Nuevo Testamento.*—En el NT, los evangelios sinópticos recalcan la urgencia de la conversión, porque todos los hombres, sin excepción, aun los que se jactan de ser justos, están hundidos en la miseria y la impotencia, como enfermos que necesitan de médico u ovejas que vagan sin pastor. El mundo ha sido ocupado violentamente por Satanás, y para arrebatárselo es menester que venga otro más fuerte, enviado por Dios. Imposibilidad de auto-redención, necesidad de que Dios suscite a su Mesías, y de que éste, tomando sobre sí nuestras flaquezas, las haga desaparecer junto con el pecado.

El cuarto evangelio pone en labios de Jesús aquel veredicto tajante unido a la oferta de redención: «Vosotros sois hijos del

diablo»; «en verdad, en verdad os digo que todo el que comete pecado es esclavo del pecado»; pero, «si el Hijo os da la libertad, entonces seréis verdaderamente libres» (Jn 8,34-36.44). Y poco antes había dicho: «Yo soy la luz del mundo; quien me sigue no camina en las tinieblas, sino que tendrá la luz de la vida» (Jn 8,12).

Pablo enuncia las mismas ideas en forma más temática: «Todos los hombres han pecado y están privados de la presencia benéfica de Dios». Porque «por un hombre entró el pecado en el mundo y tras él la muerte», de modo que el hombre está tiranizado por «la ley del pecado» sin poder sacudir su yugo; más aún, la creación entera está sometida, contra su tendencia natural, al despropósito y a la incapacidad de alcanzar su fin. Pero de todo ello nos librará la gracia de Dios por mediación de Jesucristo (Rom 3,23; 5,12; 7,15-23; 8,20; 7,24-25). Este es el evangelio de salvación que Pablo pregona, lo mismo a los judíos que a los griegos (Act 13,38-39; 17,30-31; cf. Rom 1,16).

D. *La enunciación del mensaje.*—Pasamos ahora a analizar los términos usados para expresar esa realidad compleja que es la salvación arriba descrita. Serán observaciones casi únicamente lexicográficas, porque el medio de comunicarnos ideas son los vocablos de nuestro lenguaje, aunque siempre pobre y aproximativo nada más.

Las expresiones de sentido más amplio, si bien por eso mismo menos definido, son las afiliadas con la raíz etimológica: «salvar».

Este verbo, generalmente simple, más raramente compuesto [a], es de uso frecuentísimo en el NT: se cuentan cerca de cien pasajes, alrededor de la mitad de los cuales se encuentran en los evangelios, especialmente en los sinópticos. En ellos, «salvar» puede referirse a la salud corporal o a la vida temporal. Pero es de notar que, aun en esos casos, la curación o la preservación de un peligro se conectan con la fe en Jesucristo; es decir, la salvación se obtiene en relación y por la acción de Jesús. Con ello el término «salvar» adquiere una tonalidad religiosa. La misma es evidente en textos donde el efecto es la liberación del pecado o la salvación escatológica.

El sentido religioso, y más concretamente el escatológico, es predominante en el cuarto evangelio, donde la salvación se contrapone a la condenación eterna. Dígase lo mismo del libro de los Actos.

En la literatura paulina, que emplea este verbo una treinte-

[a] σῴζειν, διασῴζειν.

na de veces, el significado es siempre religioso: designa tanto la actividad salvífica del Padre, o la acción mediadora de Cristo, como el efecto salutífero espiritual producido en nosotros, sea en esta vida o en la futura. Este es también el sentido en las epístolas católicas.

El sustantivo derivado: «salvación» [b], empleado en más de cuarenta pasajes, tiene exclusivamente valor religioso. La salvación comprende, por una parte, la liberación del pecado, y por otra, la obtención de las bendiciones divinas.

En fin, el título de «Salvador» [c], aplicado bien sea al Padre, como autor primario, bien sea a Cristo, como ejecutor, se refiere únicamente a la salvación definitiva escatológica.

Como se ve por estos datos, el grupo etimológico «salvar» ha revestido el carácter de término técnico para expresar nuestra redención en toda su amplitud: implica nuestro estado previo de pecado y miseria, y apunta a la posesión de toda clase de bienes que constituyen la perfección y bienaventuranza del hombre: bienes espirituales y eternos, sin exclusión de los temporales. Se afirma que el traspaso de una situación a la otra se ha efectuado por la acción de Dios mediante Jesucristo y, más concretamente, mediante su muerte: «justificados por su sangre, nos salvaremos por él (Jesucristo) de la ira» escatológica de Dios (Rom 5,9).

Lo que de un modo complexivo se expresa con la raíz «salvar» se desdobla en los varios aspectos o elementos incluidos en la salvación con el empleo de otros términos. Unos miran retrospectivamente a la situación pecadora de la que hemos sido liberados. Otros consideran positivamente los bienes de que se nos concede disfrutar ya en el presente. Otros, finalmente, anuncian la felicidad futura. Podemos, pues, distribuirlos en tres categorías o esquemas: retrospectivo, preséntico y futurístico.

2. Esquemas retrospectivos

Como expresa su rótulo, se refiere al pasado en cuanto que lo anula, removiendo el obstáculo que imposibilitaba nuestra salvación: el pecado.

Ahora bien, el pecado puede considerarse como mancha, como atadura, como carga, como deuda, etc. Conforme a ello, la redención podrá expresarse con los términos de lavar o purificar, desatar o liberar, quitar o remover, perdonar, etc. Estos son los términos que encontramos en el NT.

[b] σωτηρία, σωτήριον. [c] σωτήρ.

A. *Purificar* [d].—El pecado causa en el hombre una deformidad o fealdad, una mancha o impureza.

Es una comparación fácil de comprender, porque todos sentimos el pecado como algo que nos avergüenza, como una debilidad que nos rebaja y sonroja. No es que el pecado se reduzca al nivel de un defecto meramente estético; se lo considera en el nivel moral y social: el pecado hace perder al hombre su dignidad, su respetabilidad, su amabilidad ante los hombres y, más que nada, ante Dios; el pecador se siente indigno de presentarse ante Dios mientras no quite de sí esa mancha o fealdad de su pecado. Porque Dios es la suma santidad, la luz sin mancilla ni sombra. Jesucristo, con su sangre, nos limpia de todo pecado, de modo que podamos acercarnos a Dios y caminar en su luz (cf. 1 Jn 1, 5.7.9).

En el AT, como es sabido, había una legislación muy severa relativa a la pureza o impureza ritual. En el NT se transporta este concepto totalmente al plano de nuestra relación moral e interna, no sólo externa y legal, con Dios. No son los alimentos, ni es la lepra, los que apartan de Dios, sino el pecado nacido del corazón del hombre (cf. Mt 15,18-19). Era necesario que nuestras conciencias mismas fuesen lavadas y purificadas para que pudiésemos rendir a Dios un culto aceptable (Heb 9,14; cf. 1,3). Para ello murió Jesucristo: «para rescatarnos de toda iniquidad y purificar el pueblo que ha de pertenecerle» (Tit 2,4). «Cristo amó a la Iglesia y se entregó por ella, para santificarla purificándola con el baño de agua (del bautismo)..., porque quería recibirla (como una esposa) resplandeciente, sin tacha ni defecto, santa e inmaculada» (Ef 5,25-27).

En la última cena Cristo insistió en lavar los pies a sus discípulos dando por razón de ello que, «si no te lavo, no tendrás parte conmigo» (Jn 13,8). Aquella acción simbolizaba la entrega de Jesucristo por nuestra salvación; si él no nos lava de nuestros pecados con su sangre, no podemos tener parte con él, no podremos ir con él al Padre ni ser hijos de su Padre.

En conclusión: purificarnos del pecado no es solamente devolvernos una perfección y dignidad que habíamos perdido ante los hombres y ante nosotros mismos, sino, además, restituirnos la capacidad de acercarnos a Dios, de quien hemos de recibir el don de la salvación.

B. *Libertar* [e].—El pecado puede compararse también a

[d] καθαρίζειν, καθαρισμός.

[e] ἐλεύθερος, ἐλευθεροῦν, ἐλευθερία, ἀπελεύθερος: δοῦλος, δουλεύειν, δουλεία.

una atadura que nos sujeta o a una fuerza que nos subyuga: «Todo el que comete pecado, es un esclavo» del mismo pecado (Jn 8,34).

En una época en que estaba vigente el sistema de esclavitud, la comparación no necesitaba comentario. A esto se añade que a los judíos la sola palabra de esclavitud evocaba el período de su opresión en Egipto, repetido en el cautiverio de Babilonia. En nuestros días, las estructuras sociales han cambiado, pero el anhelo por la libertad no es menos ardiente.

La expresión es metafórica, su aplicación permite diversas matizaciones, que encontramos en el NT. Pero el modelo clásico de liberación era para todo israelita la salida de Egipto, cuando sus padres escaparon a aquella situación equiparable a una verdadera esclavitud. A ella se asemejó, siglos después, la vuelta del cautiverio de Babilonia.

El tema de «liberación», por enlazarse estrechamente con el de «redención», lo comentaremos en el capítulo siguiente.

C. *Quitar* de encima, *borrar* [f].—El pecado puede considerarse como una carga que nos oprime o como un obstáculo que nos impide alcanzar la salvación. Juan nos presenta a Jesucristo desde el principio de la vida pública como «el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo» (Jn 1,29.36). Y lo mismo repite en su epístola: «sabemos que apareció (por su venida al mundo) para quitar de en medio el pecado» o nuestros pecados (1 Jn 3,5). Podía pensarse que para quitar el pecado hubo él de «tomar sobre sí la carga» opresiva del pecado, sin pecado propio, porque en él no lo había (cf. 1 Jn 3,5; cf. Mt 8,17; Is 53,4: doble sentido del verbo hebreo: «nasah»).

Pablo echa mano de otra comparación: Dios «borró la cédula de nuestra deuda y la suprimió clavándola en la cruz» (Col 2,14). El pecado es una infracción de la ley, y así la ley pone en claro nuestra culpabilidad y nos condena al pago de la multa. Pero este documento de nuestra condenación ha sido tachado y desgarrado al haber sido crucificado Jesús por nuestra redención.

D. *Perdonar* [g].—«Perdonar» es el término con que estamos más familiarizados al hablar de la supresión del pecado.

«La salvación mediante el perdón de los pecados» era la esperanza de todo el AT, expresada por Zacarías en su himno

[f] αἴρειν.
[g] ἀφιέναι, ἄφεσις.

(Lc 1,77). «Para el perdón de los pecados» dice Jesucristo que derrama su sangre (Mt 26,28). «El perdón de los pecados» es la buena nueva que han de anunciar los apóstoles a todos los pueblos de la tierra (Lc 24,47), como de hecho la predicaron en todas partes (cf. Act 5,31; 10,43; 13,38; 26,18). «En virtud de la sangre de Cristo tenemos la redención y el perdón de nuestros delitos», exclama Pablo (Ef 1,7; Col 1,14). En virtud de su sangre, repite el autor de la epístola a los Hebreos: «Porque sin derramamiento de sangre no hay perdón» (Heb 9, 22). Y por eso, una vez que Jesucristo se ofreció en sacrificio y obtuvo para nosotros el perdón de los pecados, no hay más oblación cruenta que ofrecer (Heb 10,18; cf. 7,27).

La idea del perdón del pecado o de los pecados pone de relieve dos verdades fundamentales: la prevaricación del hombre, su rebelión contra Dios, su ingratitud a la bondad de Dios, su ofensa a Dios, por una parte, y por la otra, la bondad de Dios, su iniciativa misericordiosa; porque el perdón siempre es gratuito.

> Perdonar es renunciar al derecho de exigir la paga completa de una deuda, de reclamar el castigo del delincuente, de no reanudar la amistad traicionada; a esa renuncia no puede obligarse al que perdona. El perdón verdadero brota únicamente de la generosidad del corazón. Esto es así en nuestras relaciones con otros hombres. En el perdón que Dios da, su generosidad ha llegado al extremo inconcebible de concedernos el perdón «en virtud de la sangre de su Hijo», borrando con ella el pecado del mundo.

En nuestro contexto, perdonar no puede ser hacer desaparecer de la historia un hecho y sus consecuencias; pero tampoco es solamente olvidarlo como si no hubiese sucedido; es arrancar de raíz del corazón del hombre el pecado, plantar en su lugar la posibilidad de amar y hacer el bien, renovar internamente al hombre, sacarle del monólogo del egoísmo y abrirle al diálogo con Dios y con los hombres.

Porque perdonar, lo mismo que purificar, libertar o borrar, aunque expresa en primer plano un aspecto negativo de la redención, no puede menos de apuntar ya un elemento positivo.

3. Esquemas presénticos

Los intitulamos así porque ponen de relieve los frutos de la redención en el presente. Son aspectos positivos de la salvación cuyo alcance iremos descubriendo gradualmente, según los diversos esquemas utilizados para expresarla.

A. *Reconciliación* [h].—El primer esquema es el de unidad y división; llevado al terreno de relaciones interpersonales, es el de amistad y enemistad. En este esquema diremos que, si el pecado ha traído separación y rencor mutuo, la salvación deberá restablecer un estado de unión, amor y paz.

Los primeros capítulos del Génesis nos presentan una teología del pecado como origen de divisiones, distanciaciones, enemistades y odios: el hombre se separa y huye de Dios, Adán desconfía de Eva, Caín odia a muerte a Abel, etc. El pecado es la destrucción de la obra de Dios: obra de belleza y orden, porque «Dios no es un Dios de alboroto y desorden, sino de paz» y unidad (1 Cor 14,33; cf. Rom 15,33). La obra, pues, de la redención será una obra de reconciliación, unificación y pacificación. Todos estos términos los encontramos en Pablo.

> «Nosotros, que éramos enemigos, hemos sido reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo, y, una vez reconciliados, esperamos ser salvados por la vida del mismo» (Rom 5, 10-11). «Habiendo recibido la justificación, estamos ya en paz con Dios por mediación de nuestro Señor Jesucristo» (Rom 5,1). Esta reconciliación nuestra con Dios es un beneficio del mismo Dios, porque «todo viene de Dios, quien nos reconcilió consigo por Cristo», «Dios es el que en Cristo reconcilió consigo al mundo, sin tomar en cuenta los pecados de los hombres». Este es el evangelio que Pablo predica, porque «a él ha sido confiado el ministerio de la reconciliación», y Dios mismo «ha puesto en sus labios (de Pablo) la palabra de reconciliación»; por eso Pablo exhorta a todos como embajador de Cristo, es decir, como si fuese el mismo Dios quien les exhorta a través de Pablo, suplicando a todos en nombre de Cristo: «Dejaos reconciliar con Dios» (2 Cor 5,18-20).

La reconciliación con Dios tiene como consecuencia y extensión propia la reconciliación mutua de todos los hombres; porque ante Dios ya no hay nada que los divida. Gracias a la sangre de Cristo, los que estaban (o se consideraban estar) lejos del culto del verdadero Dios, han sido traídos cerca; de los dos pueblos en que se distinguía antes la humanidad: el pueblo elegido y el pueblo gentil, se ha hecho un solo pueblo de Dios; se ha derribado la barrera que los separaba en la vida religiosa y social, como en los precintos del templo de Jerusalén; y esos pueblos hasta entonces enemigos han sido reconciliados con Dios y entre sí por la cruz de Cristo, que vino a

[h] καταλλάσσειν, ἀποκαλλάσσειν, καταλλαγή: εἰρήνη, εἰρηνοποιεῖν.

proclamar y establecer la paz destruyendo la enemistad y el odio entre los hombres (Ef 2,14-18).

La reconciliación y pacificación universal adquieren dimensiones cósmicas. No solamente los hombres, extranjeros y enemigos respecto de Dios, han sido reconciliados por la muerte de Cristo, sino que también Dios se dignó reconciliar todos los seres del cielo y de la tierra, estableciendo en la creación entera la paz, en virtud de la sangre de Jesús crucificado (Col 1, 20-22). Esta es la restauración del orden que toda la creación espera con ansia, para recobrar así el sentido que había perdido por el pecado del hombre (Rom 8,19-23).

En resumen: el fruto de la redención es la paz con Dios (Rom 5,1) y con los hombres; más aún, el restablecimiento del orden en la creación universal. El agente principal de esta reconciliación es Dios-Padre. El mediador es Jesucristo por su muerte cruenta en la cruz.

Pablo deriva de aquí una exhortación urgente a los cristianos: «Que la paz de Cristo reine en vuestros corazones», porque Dios nos ha llamado a la paz en la unidad de un solo cuerpo en Cristo, unidos todos en un solo hombre nuevo, que es el mismo Cristo (cf. Col 3,15; Ef 2,15): el reino de Dios es reino de paz (cf. Rom 14,17). De aquí se deriva el saludo cristiano que nos enseñó Jesucristo: «La paz con vosotros» (Jn 20,19.21), y que Pablo no se cansa de repetir en la inscripción y colofón de sus epístolas: «Gracia y paz» (Rom 1,7; 2 Cor 1,2; 13,11; Gál 1,3; 6,16; Ef 1,2; 6.23-24, etcétera).

B. *Alianza* [1].—La reconciliación y paz con Dios se expresa también según aquel otro esquema que forma la estructura de toda la historia del pueblo israelita: el de alianza (cf. Rom 9,4).

La alianza, iniciada ya con Abrahán (Gén 17,1-14; cf. Act 7, 8; Gál 3,17), fue solemnemente establecida al pie del Sinaí (Ex 19, etc.). El iniciador ha sido únicamente Dios; porque el pueblo no podía exigirla ni fijar sus estipulaciones. Dios benignamente ha elegido a este pueblo para hacérselo suyo con un vínculo especial. El pueblo no deberá reconocer ningún otro Dios o Señor a quien dar culto, respetar y obedecer; Dios, por su parte, se compromete a ser el protector y aliado de su pueblo elegido, y entabla con él una relación a modo de parentesco, como de padre e hijo.

Sin embargo, esta alianza con el pueblo de Israel no pasaba de ser una promesa (Ef 2,12; Gál 4,21-28). A ello se añade

1 διαθήκη.

que el pueblo ha sido infiel y la ha quebrantado. De aquí la necesidad de una «nueva alianza», en conformidad con la promesa y en superación de la antigua (cf. Lc 1,72; Heb 8,6-13). La nueva alianza será eterna e indefectible; porque el nuevo pueblo elegido por Dios será fiel a los compromisos contraídos, aunque esta fidelidad del pueblo no implica la de cada individuo en particular. El pueblo será fiel, porque infaliblemente querrá serlo, y para ello Dios le dará un corazón nuevo e implantará en él la nueva ley: ley de Espíritu y no de letra (2 Cor 3, 6; Rom 7,6; Jer 31,33; Ez 36,26).

El autor e iniciador de la nueva alianza, como de la antigua, es Dios. El mediador es Jesucristo por su muerte en la cruz, como expone largamente la epístola a los Hebreos, que más adelante analizaremos (cf. Heb 8,6; 9,15; 72,24; 10,14-17). El mismo Jesucristo, en la última cena, da a sus discípulos a beber el cáliz de su sangre, «la sangre de la nueva alianza» (Mt 26, 28 par.). La nueva alianza es el nuevo lazo de unión con Dios: lazo de unión de los hijos con su padre, no en sentido metafórico, sino en realidad vital, porque Dios, como Padre, nos hace vivir con la vida de su Hijo Jesucristo en el Espíritu Santo. «Quiera el Dios de la paz, que resucitó a Jesucristo nuestro Señor..., por la sangre de la alianza eterna, haceros aptos para cumplir su voluntad en toda clase de obras buenas y agradables a El por Jesucristo, a quien sea la gloria por los siglos de los siglos. ¡Amén!» (Heb 13,20-21).

C. *Nuevo pueblo de Dios* [1].—La idea de alianza implica otras dos, que acabamos de indicar. En primer lugar, por la alianza antigua Dios constituyó el pueblo israelita en «pueblo de Dios», pueblo de su propiedad particular y personal: «En adelante, si me obedecéis y respetáis mi alianza, yo os consideraré como mi pueblo entre todos los pueblos, si bien toda la tierra es mía; yo os poseeré como un reino de sacerdotes y una nación consagrada» (Ex 19,5-6). «Eres un pueblo consagrado a Yahvé tu Dios; porque Yahvé es el que te ha elegido entre todos los pueblos de la tierra como pueblo suyo» (Dt 7, 6; 14,2).

La nueva alianza no puede menos de crear un nuevo pueblo de Dios. Hay semejanzas entre ambos, el antiguo y el nuevo: ambos han sido elegidos por Dios, puestos bajo su protección, consagrados a su servicio; ambos caminan por el desierto hacia la patria prometida. Pero no son menos notables las diferencias.

Ante todo, el nuevo pueblo de Dios no es una nación entre

[1] περιποιεῖσθαι, περιποίησις: περιούσιος.

las demás naciones, un pueblo aparte de los restantes, sino un pueblo dentro de todos los pueblos, inmergido en ellos: en él todos se han fundido en «una raza elegida, un reino sacerdotal, una nación santa, un pueblo que Dios se ha apropiado» (1 Pe 2,9), donde han sido incorporados «los que estaban lejos» lo mismo que «los que estaban cerca» (Ef 2,17; Is 57,19), congregados los hijos de Dios dispersos por el mundo (Jn 11,52) y unidas también al único rebaño las ovejas que no pertenecían al redil de Israel (Jn 10,16). «Este carácter de universalidad es un don del Señor; por él se distingue el nuevo pueblo de Dios, y por él tiende la Iglesia católica eficaz y constantemente a recapitular toda la humanidad con todos sus bienes bajo Cristo como Cabeza en la unidad del Espíritu» (LG 13).

Diferencia, en segundo lugar, en el modo de crear este nuevo pueblo. Dios se lo adquirió en propiedad especial «por la sangre de Cristo» (Act 20,28; otra traducción posible: Cristo se adquirió la Iglesia con su propia sangre). Porque «Cristo Jesús, nuestro gran Dios y Salvador, se entregó por nosotros para rescatarnos de toda iniquidad y para purificarse un pueblo que le pertenezca en propiedad personal» (Tit 2,14; cf. Ef 1,14).

En fin, la diferencia más honda consiste en la relación de Dios con su nuevo pueblo.

D. *Filiación* [k].—Esta nueva relación con Dios se expresa con la palabra filiación. Pero, como poco antes indicamos, no se trata ya de una metáfora, sino de una realidad vital; porque Cristo murió por nosotros para que tengamos vida abundante, y Dios nos da participación en su propia vida al incorporarnos a Cristo y darnos su Espíritu (Jn 10,10; Gál 4,4-6).

No vamos a alargarnos aquí en explicar el sentido profundo de esta nuestra filiación en Cristo, que se explica detalladamente en el tratado sobre la gracia. Pero sí tenemos que insistir aquí en la causa de nuestra filiación.

Recordemos que Dios había prometido sus bendiciones a Abrahán «en su descendencia»; y esta descendencia en concreto era Isaac. Paradójicamente, Dios pidió a Abrahán que le ofreciese en sacrificio a Isaac, el hijo amado en quien había de cumplirse la promesa y por quien habían de multiplicarse las bendiciones. Abrahán obedece a Dios, e Isaac obedece a su padre, con la fe en Dios, que puede resucitar a los muertos. Aquel sacrificio, no consumado, fue solamente un símbolo (Heb 11,

[k] υἱοθεσία, υἱός: τέκνα.

17-19). La verdadera descendencia prometida a Abrahán era Cristo (Gál 3,16). Y para que las bendiciones de Dios alcanzasen a todos los hombres, fue necesario que Cristo se ofreciese en sacrificio consumado en la cruz; porque sólo así es como podrá comunicarnos la bendición de su Padre y su propia filiación.

4. Esquemas futurísticos

«Hijos y, consiguientemente, herederos: herederos de Dios y coherederos con Cristo» (Rom 8,17). Con esta idea avanzamos un paso más.

El perdón, la reconciliación, la alianza, la filiación misma son frutos de la pasión que se nos otorgan ya en esta vida. Pero la salvación mira al futuro y se consuma más allá del tiempo o del eón presente: «Estamos salvados en esperanza; en una esperanza de lo que aún no contemplamos» (Rom 8,24); porque todavía no hemos entrado en la posesión de la herencia. De esta herencia futura como fruto de la redención podemos considerar dos aspectos: el negativo, que parece acentuarse en el término mismo de «salvación», y el positivo, que se expresa con los términos de «herencia» y «vida eterna».

A. *La exención de la condenación* [1].—El aspecto negativo de la salvación es la preservación de la condenación como de un peligro posible, más aún, como de un peligro inminente mientras no se obtenga el perdón del pecado. El verbo «salvar» significa precisamente librar de un riesgo. En el párrafo primero citamos numerosos ejemplos. El mismo sentido tienen verbos como «sacar», o «arrancar», o «eximir». Se implica siempre un mal o una desgracia que nos amenaza.

Este mal que nos amenaza se denomina condenación o «ira de Dios»: el castigo que incurre el pecador en «el día de Dios», en su juicio escatológico (cf. Mt 3,7; Jn 3,36; Rom 2,5; Ef 5, 6, etc.).

Por supuesto que no hay que imaginar un Dios enfurecido o malhumorado por el pecado del hombre: la expresión es uno de tantos antropomorfismos usados en la Sagrada Escritura. Dios no condena más que al que se ha condenado a sí mismo por su obstinación: el que se cierra a la luz y al amor de Dios, muere en su propio pecado (cf. Jn 8,21.24). Sólo es amputado y arrojado al fuego el sarmiento que no permanece en la cepa: quien no permanece en el amor de Cristo, apartándose voluntariamente de esa esfera de luz y

[1] ῥύεσθαι: ἐξαιρεῖν.

calor que es el amor con que Cristo y su Padre nos aman (Jn 15,4-10).

La razón es clara: «Dios envió su Hijo al mundo no para condenarlo, sino para salvarlo por medio de su Hijo... El que no cree, ya está condenado por no haber creído en el nombre del Hijo unigénito de Dios. Y la condenación es que la luz vino al mundo, y los hombres (los que se obstinan en no creer) han preferido las tinieblas a la luz» (Jn 3, 17-19).

En este sentido podemos hablar, como habla la Escritura, de «ira de Dios»: «El que rehúsa creer en el Hijo, no podrá alcanzar la vida eterna: la ira de Dios pesa sobre él» (Jn 3,36). Endureciendo su propio corazón es como el hombre «acumula contra sí mismo la cólera divina para el día de la ira de Dios, cuando se manifestará su justo juicio», porque Dios no puede menos de retribuir a cada uno según sus obras (Rom 2,5-6).

Pues bien, por el pecado estaba la humanidad entera abocada a la ira de Dios: «hijos de ira», dice Pablo; pero añade a renglón seguido: «sin embargo, Dios, rico en misericordia, por el inmenso amor con que nos amó, a nosotros, muertos por nuestras prevaricaciones, nos hizo vivir con Cristo; sí, hemos sido salvados por beneficio de Dios» (Ef 2,3-5). Así es como «esperamos del cielo al Hijo de Dios,... que nos exime de la ira venidera» (1 Tes 1,10; cf. Rom 5,9). En consecuencia, «para el que está en Cristo no hay condenación» (Rom 8,1). Y por eso «son bienaventurados los que mueren en Cristo», los que han tomado parte en «la primera resurrección» al ser incorporados a Cristo por la fe: «sobre ellos no tiene poder la segunda muerte» (Ap 14,13; 20,6; cf. Jn 5,25.29; Rom 6,4-8).

Jesucristo, que murió por nosotros para redimirnos y obtenernos el perdón del pecado y transportarnos del imperio de las tinieblas al reino de la luz, vendrá él mismo para librarnos de la ira de Dios al fin de los tiempos (Col 1,13; 1 Tes 1,10). Entretanto, él también nos arranca a la perversidad del mundo (Gál 1,4) y nos libra de este cuerpo de muerte que nos arrastra al pecado (Rom 7,24).

B. *La herencia celeste* [m].—El aspecto positivo de la salvación consumada se expresa con el término de herencia. De su realidad no podemos dudar, porque se nos ha concedido la filiación y a ésta corresponde la herencia: «Hijos y, consiguientemente, herederos; herederos de Dios y coherederos con Cristo» (Rom 8,17; Gál 4,7). De hecho se nos han dado arras de la herencia al sellarnos con el Espíritu, en preparación de

[m] κληρονομεῖν, κληρονομία, κληρονόμος.

la redención consumada del pueblo que Dios ha adquirido para sí (Ef 1,13-14; cf. 2 Cor 1,22).

El dador de la herencia, como de las arras, es Dios (2 Cor 5, 5; Act 20,32). Pero no podemos alcanzarla más que en Cristo y con Cristo (Rom 8,17). Herencia significa participación en los bienes propios del mismo Dios: como decía el padre en la parábola: «Hijo, tú estás siempre conmigo y todo lo mío es tuyo» (Lc 15,31).

Esta herencia se expresa con dos términos: su reino (Mt 25, 34; Ef 5,5; cf., por contraste, 1 Cor 6,9-10; 15,50) y la vida eterna (Mt 19,29 par.; Tit 3,7). Expliquemos brevemente este último.

C. *La vida eterna* [n].—La vida inmortal se consideraba como una propiedad estrictamente divina: al nombre de Dios se añadía, como epíteto característico suyo, el de «viviente»: «el Dios vivo» (v. gr., Mt 16,16; 26,63; Act 14,15; 1 Tes 1,9). Porque El posee en sí y de por sí mismo la vida, o, mejor dicho, El es la vida y fuente de toda vida: el «Dios de Abrahán, Dios de Isaac, Dios de Jacob, no es un Dios de muertos, sino de vivientes» (Mt 22,32).

Decir «vida» es decir actividad, libertad, expansión, luz, alegría, comunicación. Y decir «vida eterna» es elevar el concepto de vida a un nivel sobrehumano: al de la participación en la actividad, libertad, luz y comunicación del mismo Dios. Vida eterna es la que Jesucristo ha prometido al que cree en él (Jn 3,15-16.36; 5,24-29; 6,40.47; 11,25-26) y al que come su carne, esa carne sacrificada para dar vida al mundo (Jn 6,51. 54.57-58).

La vida eterna se posee ya inicial, pero verdaderamente, durante la existencia terrestre, porque «el que escucha mi palabra... tiene ya la vida eterna... y ha pasado de la muerte a la vida», dice Jesucristo (Jn 5,24). No es solamente el cuarto evangelio el que afirma la posesión presente de la vida eterna (v.gr., Jn 3,15.36, etc.); la misma idea se enuncia en las epístolas paulinas. Por el bautismo «vivimos una vida nueva» porque, «muertos al pecado, vivimos para Dios en Cristo Jesús», con una vida que desemboca en la eterna (Rom 6,4.10-11.22). Sí, «hemos resucitado con Cristo..., hemos muerto (al pecado, a la mundanidad de este mundo), y nuestra vida está escondida en Dios con Cristo; cuando Cristo se manifieste (en su parusía), entonces vosotros también os manifestaréis (y se manifestará vuestra vida) en plenitud de gloria con Cristo» (Col 3,1-4). Porque «somos desde

[n] ζωή, ζωὴ αἰώνιος.

ahora hijos de Dios, pero todavía no se ha manifestado lo que seremos; sabemos que, cuando se manifieste, seremos semejantes a él, porque le veremos como él es» (1 Jn 3,2). Esta plenitud de la vida eterna irrumpirá gloriosamente cuando los que «están en Cristo» y «viven en Cristo» «resucitarán a la vida» (Jn 5,29).

Las riquezas de esta vida eterna son inagotables. Contentémonos aquí con señalar una: la que nace del intercambio personal, del diálogo y de la comunicación mutua. Ante todo, con Dios como nuestro Padre, a quien incesantemente llamaremos con Cristo en el Espíritu: «¡Abbá! ¡Padre!» (cf. Rom 8, 15); pero también con todos los redimidos, como hermanos, porque nuestra vida se manifiesta en amar a los hermanos (cf. 1 Jn 3,14).

Esta vida eterna, lo mismo que el perdón y la reconciliación, se la debemos a Jesucristo. «El murió por todos, para que vivamos, no para nosotros mismos, sino para aquel que por nosotros murió y resucitó» (2 Cor 5,15). «El buen pastor da su vida por las ovejas». «Yo he venido para que tengan vida abundante» (Jn 10,10-11). Por Jesucristo reinaremos en la vida; porque, «así como el pecado reinó en la muerte, así (por el contrario) la gracia reinará para la vida eterna por Jesucristo nuestro Señor» (Rom 5,17-21).

* * *

Resumiendo estas afirmaciones del NT sobre los frutos de la pasión y muerte de Jesucristo, vemos que abarcan el pasado, el presente y la eternidad: borran y anulan el pecado pretérito, llenan de paz y luz nuestra peregrinación por la tierra y prometen para el futuro sin fin la salvación, la herencia y la vida de hijos. Frutos todos éstos obtenidos por la redención, no para individuos aislados, sino para todos los hombres, llamados a constituir el nuevo pueblo de Dios en la nueva alianza.

5. Universalidad de la redención

Muchos de los textos citados en los párrafos anteriores enuncian de una u otra manera la universalidad de la redención. Vamos ahora a fijar la atención sobre este punto: la extensión ilimitada de los frutos de la pasión de Jesucristo.

A. *Eficacia ilimitada.*—Hablamos de «eficacia ilimitada» en la causa, no de «efecto» literalmente universal y absoluto en sus resultados. Con otras palabras: decimos que Dios ofrece

la redención por Cristo ilimitada y universalmente a todos los hombres, sin restringirla de ningún modo a un grupo privilegiado. De parte de Dios y de Jesucristo, la redención alcanza a todos sin excepción, y sólo queda excluido de ella el que voluntariamente se cierra al llamamiento y ofrecimiento divino.

Esta es una verdad proclamada en la Sagrada Escritura, en la Tradición y en la doctrina del Magisterio eclesiástico.

La doctrina de la Iglesia puede resumirse en cuatro puntos: Primero, la redención no es automáticamente universal, contra la antigua teoría origenista de una «apokatástasis» cósmica (DS 409.411). Segundo, no puede, con todo, señalarse ninguna restricción a la universalidad del ofrecimiento de salvación, en virtud de una predestinación antecedente a la previsión de la respuesta libre del hombre, contra el predestinacionismo de Gottschalk (DS 624.630), de Calvino y de los jansenistas (DS 1522.1523.1567; 2005-2006; 2304-2305; 2432). Tercero, en consecuencia, la salvación individual o la eficacia de la redención en cada uno es condicionada, según la frase tajante de Agustín: «La sangre de tu Señor se ha derramado por ti, si quieres; si no quieres, no se ha dado por ti... La sangre de Cristo es salvación para el que quiere y tormento para el que no quiere» [1]. Cuarto, la aplicación individual exige la aceptación libre por la fe y, normalmente, por el bautismo (cf. Rom 10,9), en el sentido y con las condiciones que no nos toca declarar aquí.

El texto clásico es el de la primera epístola a Timoteo (1 Tim 2,4-6). En unos tiempos en que apretaba o amenazaba la persecución, eran especialmente urgentes oraciones por la paz de la Iglesia, y así también por los depositarios de la autoridad civil, que podían mantener o turbar esa paz; porque la paz era necesaria para la predicación del Evangelio. Ahora bien, Dios nuestro Salvador quiere que el Evangelio se predique a fin de que todos los hombres lleguen al conocimiento de la verdad revelada en Cristo, del Evangelio, y aceptándolo y profesándolo se salven. Dios destina el Evangelio para todos los hombres, porque desea la salvación de todos, sin excepción.

A continuación se aducen dos razones o pruebas. La primera es que Dios es el único Dios y Creador del universo y de todos los hombres; y es sabido que Dios «no odia nada de lo que creó», que creó al hombre para la inmortalidad, que no se complace en la destrucción, sino en la salvación (cf. Sab 1,13-14; 2,23-24); y «Dios no es aceptador de personas», no hace diferencias descalificantes por su parte (Rom 2,11). El segundo

[1] *Sermones* 344,4: PL 39,1515.

argumento es la redención llevada a cabo por Cristo Jesús, hombre y mediador entre Dios y los hombres, que murió por todos: por ser hombre está unido con todos los hombres; por ser mediador entre el Dios único y los hombres, ninguno de éstos queda excluido de su redención; finalmente, Jesucristo se entregó de hecho «por todos los hombres», sin excepción.

Pero este texto clásico de «la voluntad salvífica universal» no es, ni mucho menos, el único; los hay abundantes: unos con la fórmula: «Uno (Cristo) murió por todos» (2 Cor 5,14); otros con la expresión «dar la vida por la redención de muchos» (Mt 20,28). El sentido de ambas fórmulas es el mismo. No es que estos dos adjetivos: «todos» y «muchos», sean sinónimos, ni que en la lengua aramaica usada por Jesucristo no sea posible expresar la idea de totalidad. Con todo, la equivalencia de ambas fórmulas se demuestra por su alternancia dentro de un mismo contexto; la diferencia está solamente en que en una se pone de relieve la «totalidad», y en otra, la «numerosidad», la muchedumbre de los redimidos, contrapuesta a la «unidad» del Redentor.

Un ejemplo claro es el pasaje de la epístola a los Romanos en que Pablo expone la antítesis Adán-Cristo (Rom 5,15-21). Ahí se emplean promiscuamente las dos expresiones: «muchos» y «todos», tanto refiriéndose a Adán como a Cristo; se habla de las «muchas» prevaricaciones, acentuando su número incontable, sin intención de restringir su universalidad, y, sobre todo, se opone la unidad a la pluralidad, tanto en la extensión del pecado como en la eficacia de la redención. Lo mismo que Adán encarna en sí toda la humanidad y la arrastra al pecado, así también Jesucristo incorpora toda la humanidad en su acto de obediencia para la justificación.

Un texto paralelo tenemos en la epístola primera a los Corintios: «lo mismo que todos mueren en (o a causa de) Adán, todos serán vivificados en (virtud de) Cristo» (1 Cor 15,22.45-49). A la universalidad del pecado y de la muerte corresponde la universalidad de la redención.

De otra forma se expresa la misma universalidad al decir que Dios envió a su Hijo «para que el mundo se salve» (Jn 3, 16-18), que «reconcilió al mundo consigo» (2 Cor 5,19); que Jesucristo es «víctima propiciatoria no sólo por nuestros pecados, sino por los de todo el mundo» (1 Jn 2,2); que murió no solamente por la nación judía, como pensaba Caifás, sino «para congregar en la unidad a los hijos de Dios dispersos», a las ovejas que no pertenecían al rebaño de Israel (Jn 11,51-52;

10,15-16). Especialmente se recalca en estos últimos textos la extensión de la redención más allá de las fronteras del pueblo israelita.

Esta es la tesis fundamental del «evangelio» de Pablo. Ante Dios, por lo que hace a la redención, «no hay diferencia, porque todos—gentiles y judíos—han pecado y están privados de la presencia benéfica de Dios; pero son justificados por gracia divina en virtud de la redención realizada en Cristo Jesús, a quien Dios constituyó propiciación en su sangre» (Rom 3,21-25). Porque, en realidad, todos somos pecadores en «el pecado del mundo», y «el pecado del mundo lo quita el Cordero de Dios» (Jn 1,29). Dios permitió la extensión universal del pecado, para mostrar la universalidad de su misericordia (Rom 11,32; Gál 3,22).

B. *Aplicación condicionada.*—Pero la redención no es automáticamente universal. El perdón supone arrepentimiento; la reciliación no puede ser unilateral; la posesión de la herencia depende de su aceptación. Dios no impone con violencia sus beneficios, sino que respeta la libertad del hombre; le ha hecho posible lo que a él, dejado a sus propias fuerzas, hubiera sido totalmente inasequible. Dios ha tomado la iniciativa en el ofrecimiento del perdón, de la reconciliación y de la herencia; pero no coacciona la voluntad del hombre. Hemos citado poco más arriba las frases de San Agustín.

Con términos teológicos, quizás lingüísticamente menos acertados y elegantes, se ha expresado esta verdad distinguiendo entre «redención objetiva» y «redención subjetiva». La primera designa la obra de Dios en Cristo para beneficio de todos los hombres; su consecuencia es una situación real del hombre, independiente de su conocimiento y previo a su acto libre personal: ha sucedido algo—«extra nos»—que ha cambiado nuestra relación con Dios dentro de nuestra historia, aunque los hombres no se diesen cuenta de ello. La segunda significa la aceptación individual de la redención objetiva por la fe, que es obra de la gracia merecida por Jesucristo para todos, pero llevada individualmente a cada uno.

La redención objetiva, por tanto, no es un mero ejemplo que nos exhorta a la conversión, sino que es un acontecimiento dentro de la historia que ha transformado todo el contexto de relaciones entre Dios y los hombres, como más adelante se explicará.

Con todo, no hay que imaginar la redención objetiva como algo que se mece en los aires sin tocar nuestro mundo más que casual y esporádicamente. No puede haber redención objetiva

sin que haya redención subjetiva. La redención objetiva no es una fuente de la que nadie va a beber; ni es como una ley que nadie se preocupa de observar; porque entonces no existiría de hecho redención alguna. Si hubo redención, no puede menos de haber redimidos.

Y los hay. La redención de Cristo es eficaz en que crea el pueblo de los redimidos: la Iglesia. La Iglesia está efectivamente redimida e infaliblemente se salvará. Lo que no está prometido a ningún hombre ni a ningún cristiano en particular es que él haya de ser indefectiblemente y hasta el fin miembro de la Iglesia redimida. De ahí la exhortación apremiante: «Vivid en temor durante el tiempo de vuestra peregrinación» (1 Pe 1, 17) y «con temor y temblor trabajad por vuestra salvación» (Flp 2,12).

No a todos y cada uno de los que se glorían del nombre de cristianos alcanza por necesidad la salvación eterna, fruto último de la redención. Pero la Iglesia ciertamente se salva.

Más aún, «todo esto es válido no sólo para los que (abierta y públicamente) creen en Cristo y forman parte de su Iglesia visible, sino para todos los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón obra la gracia de un modo invisible. Puesto que Cristo murió por todos y la vocación del hombre, a saber, la llamada de parte de Dios es una misma, debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en la forma de solo Dios conocida, se asocien al misterio pascual», a la redención obrada por Cristo (GS 22; cf. LG 16).

C. *Alcance cósmico.*—El hombre es corona de la creación; bajo su dominio puso Dios todas las criaturas (Gén 1,26-28; 2,18-19). Su pecado acarreó la maldición sobre la tierra (Gén 3, 17-18) y sujetó la creación entera a la vanidad y sinsentido, a la dislocación y desviación de su destino y tendencia (Rom 8, 20). La redención del hombre, por consiguiente, producirá en el universo una transformación radical y devolverá al mundo el sentido de su existencia. Es lo que soñaron los profetas vislumbrando en el futuro un estado paradisíaco, una creación renovada, un cielo y una tierra completamente nuevos (Is 11, 6-9; 65,16-25). Y Pablo nos asegura que «la creación misma será liberada de la servidumbre de la corrupción, pasando a la libertad de la gloria de los hijos de Dios» (Rom 8,21).

No hay que pensar de momento en un cambio de las leyes astrofísicas o geogónicas, sino en una transposición de sentido y transformación de valores. Por el pecado, la creación, como huella del poder, la majestad y la santidad de Dios, fue profanada; por la redención es sacralizada de nue-

vo como instrumento para el bien de los que aman a Dios (cf. Rom 1,20; 8,28). La liberación total se reserva para el eón futuro.

Creación nueva por obra de Jesucristo a través de su Iglesia, cuando todas las cosas hayan sido recapituladas en Cristo, «a quien Dios constituyó por encima de todas las cosas como Cabeza de su Iglesia, la cual es su cuerpo, plenitud del que de ella recibe su complemento total y universal» (Ef 1,10.22-23).

Capítulo 19

LA PASION COMO OBRA DE REDENCION

1. *Redención según categorías de la antigüedad:* A. Redención en el mundo antiguo. B. Redención en el Antiguo Testamento.
2. *Redención en el Nuevo Testamento:* A. Concepto general. B. Notas lexicográficas. C. El punto de comparación. D. La liberación.
3. *La metáfora de redención en la literatura patrística.*
4. *La figura del «gô'el».*

BIBLIOGRAFIA

STh: III q.48 a.4; Duquoc, p.411-416; Schelkle, II p.116-127; CFT: «Redención»: 4,13-32; HTTL: «Erlösung»: 2,196-208; LTK: «Erlösung»: 3, 1016-1030; SMun: «Redención»: V 758-776; TWNT: λύω: 4,229-359; Jean Galot, *La rédemption, mystère d'alliance* (Desclée, 1965); W. C. Most, *A Biblical Theology of Redemption in a Covenant Framework:* CBQ 29 (1967) 1-19; François Bourassa, *Rédemption:* ScEspr 21 (1969) 19-33.189-207; L. Bruehl, *Die Erlösung des Menschen durch Jesus Christus* (1970); W. R. Reiser, *Redemption Theory as Meaning:* ScEspr 24 (1972) 201-216; C. Stuhlmueller, *Creative Redemption in Deutero-Isaiah (Is 40-55):* AnaBi 43 (1970); P. E. Bonnard, *Le Second Isaïe, son disciple et leurs éditeurs* (Pa, Gabalda, 1972); B. Weiss, *Erlösung als Ermöglichung von Emanzipation?:* TrThZt 81 (1972) 371-374; E. Käsemann, *Der Ruf der Freiheit* (Tü [2]1972); H. Kessler, *Erlösung als Befreiung* (Düs 1972); C. Mayer, *Von der Satisfactio zur Liberatio? Zur Problematik eines neuen Ansatzes in der Soteriologie:* ZKT (1974) 405-414; Leo Scheffczyk (Hrsg.), *Erlösung als Emanzipation:* QDis 61 (1973); Gisbert Greshake, *Erlösung und Freiheit: Zur Neuinterpretation der Erlösungslehre Anselms von Canterbury:* ThQ (1973) 323-345; R. Pesch, *Jesús, un hombre libre:* Conc 10 (1) (1974) 373-387; Wilfrid Pigulla, *Das für viele vergossene Blut:* MchThZt 23 (1972) 72-82.

«Redimidos... con la sangre preciosa... de Cristo» (1 Pe 1,18-19).

Las causas históricas de la pasión y los sufrimientos de Jesucristo pudieron ser observados y descritos por testigos desinteresados y, aún tal vez, adversos al cristianismo; de la crucifixión de Jesús hablan Josefo y Tácito [1]. Pero la causa providencial y la eficacia salvífica de su pasión sólo pueden ser conocidas por la revelación aceptada con fe. Ella nos enseña que, en el designio del Padre y en la intención de Cristo, su pasión y muerte se ordenan al fin de nuestra salvación. Es lo que hemos expuesto en los capítulos precedentes.

Aquí pasamos a explicar *el modo* como la pasión produjo los resultados y frutos enumerados en el capítulo anterior. Y veremos que, lo mismo que para enunciar éstos se emplearon diversos esquemas, también para presentar aquél se apeló a categorías de varios géneros. Porque el lenguaje humano carece de términos propios para expresar en toda su amplitud y profundidad esta realidad totalmente sobrenatural y absolutamente nueva, y se ve forzado a valerse de aproximaciones simbólicas y analógicas, llenándolas de un nuevo sentido. Se tomaron, en parte, de la vida social de aquellos tiempos y ya se habían empleado en el AT para anunciar la realidad futura. Pero por ser analogías y comparaciones son, por fuerza, inadecuadas, y hay que interpretarlas con sobriedad y prudencia; extralimitarlas conduciría a una distorsión fatal de la verdad por ellas expresada. Se ha dicho muy justamente que el peor modo de interpretar una metáfora es convertirla en teoría.

Además, no hay que olvidar que estos simbolismos y analogías no son más que distintos puntos de vista, ninguno de los cuales intenta poner ante nuestros ojos toda la riqueza del misterio. Habría que combinarlos, si fuese posible, en una síntesis. Pero el misterio desborda toda sistematización, como la desbordaba también la experiencia que de él tuvieron los apóstoles y que ellos se esfuerzan por comunicarnos por medio de aquellas analogías y simbolismos.

En este capítulo vamos a estudiar una de esas expresiones analógicas, que se encuentra en palabras del mismo Jesucristo: «El Hijo del hombre ha venido... a dar su vida en redención por muchos» (Mt 20,28; Mc 10,45). En su primera epístola,

[1] JOSEFO, *Antiquitates* XVIII 3,3; TÁCITO, *Annales* XV 44.

Pedro recoge esa expresión haciendo reflexionar a los cristianos que han sido «redimidos por la preciosa sangre de Cristo» (1 Pe 1,18-19).

1. Redención según categorías de la antigüedad

«Redención» es un concepto de la terminología jurídica antigua y una categoría ideológica del AT.

A. *Redención en el mundo antiguo.*—«Redención» o rescate es, originariamente, un término jurídico: significa el proceso de recuperación de algo—persona, animal o propiedad—mediante el pago de un precio en moneda o en un objeto equivalente al que se recobra; por el hecho de su redención, esa persona y objeto queda libre de la sujeción u obligación a la que había estado sometida, para volver a la posesión de su dueño primitivo.

Puede redimirse una propiedad confiscada, etc. Pero el término de redención se aplica especialmente a personas: al esclavo, al prisionero, al reo de muerte; éstos han perdido el derecho a la libertad o a la vida, y están sujetos al dominio de su señor o vencedor, o a la necesidad de sufrir la pena capital; pueden, con todo, recobrar el derecho a la libertad o a la vida mediante el pago de una compensación o una multa.

No nos interesan los detalles de ese tinglado jurídico, pero vamos a escoger un ejemplo tomado del mundo pagano antiguo que tiene alguna analogía, aunque sólo analogía, con el concepto cristiano de redención. En el sistema de esclavitud, el esclavo era objeto de contratos de compraventa; pasaba de la posesión de un amo a la de otro que lo comprase; su única esperanza era que un amo bondadoso le diese la libertad por manumisión; en este caso sería conocido en adelante como «liberto» de quien le había otorgado el estado de hombre libre. Le quedaba, sin embargo, la posibilidad de alcanzarlo desembolsando él mismo la suma necesaria según la tarifa establecida.

Esta manera de redimirse tomaba a veces una forma sacral: el esclavo depositaba la cantidad requerida para su rescate en un templo, de donde la recogía su amo; era como si el dios venerado en aquel santuario hubiese por sí mismo comprado al esclavo para darle luego libertad; así, el esclavo pasaba a ser propiedad y después liberto de aquella divinidad. Evidentemente, ésta era una mera ficción jurídica: el dios o el templo nada habían puesto de su parte, sino meramente habían sido usados como intermediarios en aquella transacción entre el esclavo y su dueño.

Las diferencias entre esta manera de redención de un esclavo y la redención obrada por Cristo saltan a la vista. No es precisamente esta forma peculiar de redención, sino el concepto general de liberación de un esclavo—y lo mismo se diría de un prisionero de guerra—el que forma un esquema o categoría ideológica que pudo utilizarse para explicar la salvación traída por nuestro Redentor.

B. *Redención en el AT.*—En el AT hay también sus regulaciones sobre la redención de un esclavo o de un objeto destinado legalmente a la destrucción; pero aquí nos interesan solamente tres conceptos peculiares del AT.

Los dos primeros se refieren a una redención individual. Hay la redención en el sentido de exención de una obligación mediante el pago de una suma de dinero. Un caso concreto era la obligación que todo primogénito tenía de consagrar su vida al servicio del culto de Yahvé (cf. Ex 13,11-15); de esa obligación era rescatado mediante el «precio de redención» (Núm 18,16). El término usado en la traducción griega de los Setenta es el mismo que luego veremos empleado en el NT al hablar de la redención por Cristo [a].

Otra peculiaridad de la redención en el AT es el derecho, e incluso la obligación, de redimir por razón de vínculos familiares entre el redentor y el esclavo o cautivo. El israelita que, acosado por la pobreza, ha tenido que venderse en esclavo, podrá o deberá ser rescatado por sus hermanos u otro miembro de la familia si él no pudiese hacerlo por sí mismo (Lev 25,47-49). De aquí se deriva el concepto de «redentor» (en hebreo, «gô'el»): el consanguíneo garante, al que incumbe el deber de velar por los derechos y satisfacer por las obligaciones de su pariente imposibilitado de hacerlo. Se tiene, por ejemplo, el caso de una propiedad inmueble hereditaria vendida por un pariente en necesidad; su pariente más próximo, en calidad de redentor («gô'el») deberá comprarla y redimirla (Lev 25,23-25).

Pero lo característico en el AT es el sentido religioso-social de la redención. Por «redención» se entiende la liberación del pueblo israelita de su situación de esclavitud en Egipto (en hebreo, «padah» y «ga'al»: Dt 15,15; Ex 6,6). El concepto de redención adquiere, ante todo, un sentido social: no se trata de la liberación de uno que otro individuo, sino de la de todo un pueblo en cuanto pueblo. Pero, además, con este sentido social se entrelaza el sentido religioso: el pueblo israelita es liberado para venir a ser «el pueblo de Dios». Con este pueblo así liberado Dios establecerá una alianza, en virtud de la cual

[a] λύτρον.

Dios quedará vinculado estrechamente con su pueblo elegido con un lazo más íntimo que el de mero parentesco; y, como consecuencia de ello, Dios se constituye a sí mismo en garante de su pueblo, su protector y defensor en virtud de la alianza: Dios ha asumido sobre sí las obligaciones y responsabilidades de «redentor» («gô'el») del pueblo de Israel.

El esquema de redención, usado primariamente para enunciar la liberación de la opresión egipcíaca, formaba un marco apto para enunciar toda otra liberación social-religiosa del pueblo de Dios. Fue, por tanto, muy natural que lo aplicasen los profetas del exilio a la liberación de la cautividad de Babilonia.

El Deutero-Isaías consuela a los desterrados con la esperanza de la próxima redención obrada por Dios, su «Redentor»: «Oráculo de Yahvé: Yo vengo en tu socorro; el Santo de Israel es tu Redentor» (gô'el: Is 41,14). Como Redentor, Dios hará que las ciudades de Judá se levanten de nuevo, que Jerusalén sea reconstruida y habitada y que el templo sea reedificado (Is 44,23-24.26-28); porque se muestra fiel a su obligación de Redentor (Is 49,7). Así experimentará el pueblo que Yahvé es su Salvador y el Fuerte de Israel es su Redentor (Is 60,16). El mismo esquema de redención emplea Jeremías: «El Señor rescatará a Jacob (Israel), y El redimirá a su pueblo de la mano de sus opresores» (Jer 31,11).

En suma: liberación de esclavitud, salvación de manos de los enemigos y redención son conceptos equivalentes; los primeros se traducen con frecuencia por el último. Hallamos también en los Salmos, como paralelos, los términos «salvar» y «redimir»: «El Señor los salvó de las manos de sus enemigos y los redimió del poder de sus adversarios» (Sal 106,10).

En todos estos textos y otros muchos, que sería largo citar, el término de «redención», como se ve, ha alcanzado un sentido social y religioso. Objeto de la redención es todo el pueblo elegido, y autor de ella es el mismo Yahvé; y siendo Dios el Redentor, la redención necesariamente tiene que tener una dimensión religiosa, sea la redención de la cautividad egipcíaca o la de la babilónica: se encamina hacia un porvenir de intimidad inexpresable, de alianza entre Dios y su pueblo. Además, la redención nunca es meramente una restitución en el estado anterior a la esclavitud, sino el establecimiento de un estado de cosas más excelente: se vislumbra en el futuro esa edad mesiánica, llena de la abundancia de los dones de Dios y llena de su Espíritu (cf. Jer 31, 31-34; Ez 36,24-32).

Al hacer esta aplicación del término «redención» a la salvación del pueblo llevada a cabo por Yahvé, ha habido que eliminar un elemento que en el concepto jurídico de redención era importante: el del «precio» pagado en compensación. Porque Yahvé no paga nada a los adversarios y opresores de su pueblo. Dios lo había entregado en manos de sus enemigos para castigar sus pecados, pero no había recibido nada en compensación; por eso no tiene tampoco que dar nada de su parte en retribución por el pueblo cuando quiere rescatarlo: «Fuisteis vendidos gratis, y os redimiré sin pagar un maravedí» (Is 52,3). Porque ni Dios es deudor de nadie ni se le puede dar o devolver nada a El, que es Señor de toda la creación y jamás puede perder el dominio sobre sus criaturas.

A lo más pagará él un sueldo a los que ha utilizado como ejecutores de la redención de su pueblo; por ejemplo, Ciro, que destruye el imperio babilonio, opresor del pueblo israelita, recibe de Dios por sus servicios dominio sobre los pueblos de Egipto, Etiopía y Sabá (cf. Is 43,3-4). Más bien, como «gô'el», Yahvé tomará venganza castigando a los enemigos que han cautivado a su pueblo: «Yo haré que tus opresores coman su propia carne y se embriaguen con su propia sangre (se maten unos a otros). Y así sabrán todos los hombres que yo, Yahvé, soy tu Salvador, y que el Fuerte de Jacob es tu Redentor» (Is 49,26).

El concepto de «redención» ha sido purificado del elemento de compensación pagada.

En cambio, cuanto más se esfuma el concepto de compensación pecuniaria tanto más se intensifica el elemento religioso y sagrado de la redención; cada vez se acentúa más el aspecto de «redención del pecado», aunque la frase misma apenas se use; tal vez porque la redención supone completada la expiación por el pecado, castigado ya suficientemente con el cautiverio, y se refiere más directamente a las bendiciones otorgadas después del perdón.

Pero hemos visto que la redención no se reduce a la restauración nacional, sino que se extiende a la efusión de bendiciones espirituales: la presencia de Dios en el templo, la conclusión de una alianza renovada, la concesión de un espíritu y un corazón nuevos, el establecimiento de una justicia eterna (Is 44,28; Jer 31,31-34; Ez 36,24-32; Dan 9,24). Por eso el fruto esperado de la redención es la vuelta sincera y completa del pueblo a Dios: «He disipado tus pecados como una nube y tus culpas como una neblina; ¡vuélvete a mí, porque te he redimido!» (Is 44,22).

No hay que olvidar que el fin pretendido y obtenido por la redención es, en primer término, la apropiación del pueblo redimido como «pueblo de Dios». Al redimir Yahvé al pueblo israelita de la esclavitud egipcíaca, el designio que abriga en su corazón es el de hacérselo pueblo «suyo», propiedad especial suya, su «peculio», según la expresión usada en el AT (Ex 19, 4-6). Y al hacerlo regresar del cautiverio babilónico, la intención de Dios es volver a tomar como pueblo suyo a ese que El mismo había abandonado por sus pecados y había rechazado como «no-mi-pueblo»: «A No-mi-pueblo diré: tú eres Mi-pueblo; y él me dirá: Tú eres Mi-Dios» (Os 2,25).

2. Redención en el Nuevo Testamento

A. *Concepto general.*—Zacarías, el padre del Bautista, recoge en su himno toda la esperanza de redención del AT en su doble aspecto, nacional y religioso: «el Dios de Israel... ha redimido a su pueblo... salvándonos (del poder) de nuestros enemigos y de la mano de los que nos odian». Aquí parece que sólo se piensa en una liberación nacional; pero ésta tiene en sí una dimensión religiosa; porque, por aquella, Dios concede al pueblo la posibilidad de «servir a Dios en santidad y justicia», y el pueblo alcanza «el conocimiento (experiencia) de la salvación en (mediante) el perdón de los pecados» (Lc 1,68. 73-74.77).

Una esperanza semejante abrigan aquellos dos discípulos de Emaús: «Nosotros esperábamos que él (Jesús) era el que iba a librar a Israel» (Lc 24,21). Sin duda, sus discípulos aceptaban el sentido religioso de la redención, pero todavía no habían logrado depurarlo y separarlo del aspecto nacionalístico. Esta depuración era, sin embargo, la que Jesús se había esforzado por inculcar en toda su predicación.

Lucas, que nos ha referido estos sentimientos de aquellos discípulos, resume la enseñanza de Jesús sobre este punto en las palabras que les dirige el Resucitado: «era menester que el Cristo padeciese para entrar en su gloria», y luego a los apóstoles: conforme a lo anunciado por Moisés y los Profetas y los Salmos, «el Cristo tenía que sufrir y resucitar... y en su nombre se ha de proclamar a todas las naciones, comenzando por Jerusalén, la conversión para la obtención del perdón de los pecados» (Lc 24,26-27.44-47; cf. Act 1,7-8).

«Redención», pues, tiene en el NT un sentido exclusivamente religioso-espiritual, cuyo alcance vamos a examinar.

B. *Notas lexicográficas.*—Antes de pasar adelante, conviene hacer algunas observaciones lingüísticas sobre las expresiones empleadas. Las dividimos en tres grupos.

a) El primer grupo lo forma una palabra griega que vimos usada ya en el AT, con sus derivados [b].

En el AT significaba «el precio de redención» (v.gr., Núm 3, 46-48; 18,15-16). En el NT este substantivo se emplea únicamente en dos pasajes paralelos: «el Hijo del hombre ha venido... a dar su vida en redención por muchos» (Mt 20,28; Mc 10,45).

De la autenticidad de estas palabras de Jesucristo no hay razón para dudar. Notemos la construcción, que literalmente habría que traducir: «en precio de liberación por muchos» [c].

Fundiendo la preposición con el sustantivo, se forma un compuesto [d], cuya versión podría ser: «compensación» o «permuta». Lo encontramos una sola vez, en un texto que, evidentemente, depende del anterior: Jesús «se entregó a sí mismo como compensación en favor de todos» (1 Tim 2,6). Son patentes las semejanzas y las diferencias entre estas dos formulaciones. La idea expresada es la misma; pero en el segundo texto hay dos modificaciones interesantes: primero, se dice «todos» en lugar de «muchos», para poner en claro la universalidad de esa multitud por la cual muere Jesucristo; y segundo, con la formación del compuesto, se ha dejado lugar para introducir otra preposición: «en favor de», que parece tiende a precaver el riesgo de exagerar la idea de precio «en sustitución por» alguien.

Del sustantivo se deriva el verbo «librar» o «redimir» [e]. Más arriba citamos un ejemplo (Lc 24,21). Los otros dos merecen especial atención por las ampliaciones que acompañan al verbo. El primero dice así: Cristo «se entregó en favor nuestro para redimirnos de toda iniquidad y purificar un pueblo que le pertenece en propiedad» (Tit 2,14). El otro es como sigue: «Habéis sido redimidos, no por algo corruptible, como plata u oro, sino por una sangre de gran valor, como de un cordero sin tacha ni mancha, Cristo» (1 Pe 1,18-19).

A su vez, de este verbo se deriva un sustantivo simple [f]

[b] λύτρον, λυτροῦσθαι, λύτρωσις, ἀπολύτρωσις.
[c] λύτρον ἀντὶ πολλῶν.
[d] ἀντίλυτρον.
[e] λυτροῦσθαι.
[f] λύτρωσις.

poco usado, y otro compuesto [g] que es el término más frecuente de los de todo este grupo: su sentido abarca desde el acto mismo de la redención por la muerte de Cristo hasta sus últimos efectos en la consumación futura (Ef 1,7.14; 4,30; Col 1,14; Heb 9,15; 1 Cor 1,30; Rom 3,24; 8,23; Lc 21,28).

b) En el segundo grupo incluiremos las expresiones que acentúan el aspecto de «precio pagado». Son, ante todo, los verbos que significan «comprar» [h]. Naturalmente, se emplean en su sentido profano de comprar un campo, vituallas, etc. (v.gr., Lc 14,18; Jn 4,8); pero se aplican también a la redención. Se dice que el Señor nos ha comprado (2 Pe 2,1) con la sangre de Jesucristo (Ap 5,9-10). Por lo tanto, se habla de la sangre de Cristo como del «precio» [i] con que hemos sido adquiridos (cf. 1 Cor 6,20; 7,23); y la misma sangre de Cristo se califica como «de gran valor» [j] superior al del oro y la plata (1 Pe 1,18. Véanse Ap 14,3-4; Gál 3,13; 4,5).

c) De la idea de «comprar» se pasa insensiblemente a la de «adquisición»: el objeto comprado pasa a la posesión del comprador. Con la sangre de Cristo Dios ha adquirido para sí la Iglesia (Act 20,28), y nosotros hemos venido a ser «posesión» de Dios (1 Pe 2,9), el pueblo que «le pertenece en propiedad» (Tit 2,14) [2].

El mismo sentido hay que leer probablemente en la frase, muy comprimida, de la epístola a los Efesios: «El Espíritu Santo... es la prenda de nuestra herencia (celeste) en orden a la redención de la adquisición» (Ef 1,13-14); es decir, nosotros seremos la posesión adquirida por Dios mediante nuestra redención, lo mismo que mediante la liberación de la esclavitud egipcíaca Dios se había apropiado el pueblo israelita. Pero ese texto, aunque menos probablemente, admite otra interpretación: nuestra herencia consistirá en la redención consumada con la posesión de los bienes celestiales que entonces adquiriremos. Esta idea de la consecución de la bienaventuranza eterna como posesión que nosotros obtendremos es la que se expresa en otro pasaje: «Dios nos ha destinado no a (incurrir) la cólera (divina), sino a adquirir la salvación por medio de nuestro Señor Jesucristo» (1 Tes 5,9; 2 Tes 2,14).

C. *El punto de comparación.*—¿Cuál es, en este esquema, el punto de comparación? O dicho en otra forma: ¿qué parte

[g] ἀπολύτρωσις.
[h] ἀγοράζειν, ἐξαγοράζειν.
[i] τιμή.
[j] τίμιος.
[2] Véase c.18 n.3 C p.101s.

corresponde al núcleo, a la realidad de la verdad afirmada, y qué otra al símil, a la metáfora?

Hay dos elementos en los que la distinción entre la imagen y la idea no crea dificultad especial. La esclavitud, de que aquí se trata, no es la carencia de libertad personal o social en el plano de derechos políticos, sino la sujeción del hombre al pecado y a sus consecuencias; muerte temporal y condenación eterna. La libertad conseguida por la redención es, consecuentemente, el estado de paz con Dios, la obtención de sus bendiciones, la esperanza de la felicidad eterna en la restauración gloriosa individual, social y aun cósmica. Estos frutos de la redención los enumeramos ya en el capítulo anterior.

Si la distinción entre la idea y la imagen es clara en lo referente al punto de partida y al punto de llegada de la redención, no lo es tanto en lo relativo a su camino o medio. Evidentemente, éste es la muerte de Cristo en la cruz, su sangre derramada en el Calvario, su cuerpo entregado por nosotros. Pero ¿qué valor hay que dar a la imagen de «precio pagado» por nuestra liberación? Para dilucidar esta cuestión, comencemos por eliminar aquellos elementos en la metáfora que no pueden aplicarse a la realidad expresada.

La metáfora habla de un «precio pagado», y, ante todo, habría que preguntar a quién se paga esa cantidad. Ciertamente, no al demonio, y de esto es fácil convencerse. Jamás se insinúa en el NT semejante transacción entre Dios y Satanás; Satanás no logra ninguna ventaja por nuestra redención, sino sólo registra pérdidas. Tampoco en el esquema veterotestamentario de la redención egipcíaca había sido beneficiado Egipto en lo más mínimo.

A Satanás se le podrá llamar «príncipe de este mundo»; pero no es un señor legítimo, sino un usurpador y tirano; por lo tanto, no recibirá ninguna compensación por los esclavos que se le fuerza a soltar, antes, todo lo contrario, «será expulsado» del territorio que injustamente ocupa y será castigado o, más bien, ya «está condenado» (Jn 12,31; 16,11; cf. 1 Cor 2,6.8; Mc 3,27, etc.). El único Señor de los hombres, de los cielos y la tierra es Dios. El vendió gratis a su pueblo para castigarlo por sus pecados, y él lo compra gratis, una vez que el pueblo ha hecho penitencia por sus culpas (cf. Is 52,3), porque Dios continúa siempre siendo Señor de su pueblo, cuando lo castiga y cuando lo redime.

¿Podrá hablarse de un precio pagado a Dios? Parece que esta idea no cuadra con el esquema de redención del NT. Porque todo lo que se expresa con la metáfora de precio lo ha

puesto Dios de su parte: El es el que «entregó a su Hijo en favor nuestro» (Rom 8,32). El es el que «en la abundancia de su misericordia» hace que «tengamos la redención en Jesucristo mediante su sangre» (Ef 1,7); en una palabra, Dios no aparece beneficiado ni enriquecido con el «pago», sino que El es quien nos enriquece y beneficia. No se puede, pues, hablar en este sentido de un precio pagado a Dios.

En consecuencia, de la imagen aquí empleada hay que suprimir el elemento de pago hecho «*a* alguien», puesto que no se encuentra nadie a quien se realice ese saldo. Pero queda el aspecto de pago hecho «*en favor de* alguien»: es el rescate, gracias al cual hemos pasado del estado de esclavitud al de libertad, y éste se denomina «precio».

«Precio» es una posesión que uno abandona, una cantidad de la que uno se despoja para adquirir la posesión de algo; es un objeto querido y apreciado, de un valor equivalente, en algún aspecto, al del objeto que se compra o recupera. Este elemento es el que se retiene en el NT al hablar del «precio» de nuestra redención. Dios-Padre «no escatimó (la vida de) su propio Hijo, sino que lo entregó (a la muerte) en beneficio de todos nosotros» (Rom 8,32): la sangre de Jesucristo fue el precio con que Dios adquirió para sí la Iglesia (Act 20,28); y así también es como Jesucristo, al redimirnos de toda iniquidad, se ha conquistado un pueblo purificado y sin mancha (Tit 2,14; Ef 5,25-27).

La vida o la sangre de Cristo es «precio» de nuestra «redención» en cuanto que es el objeto de máximo valor ante los ojos de Dios, que se entrega para adquirir el nuevo pueblo elegido.

Se habla, con todo, de «pago de la deuda contraída por Adán» y «cancelación de la cuenta del pecado» (cf. liturgia de la vigilia pascual: «Exsultet»), tomando una imagen usada por Pablo (cf. Col. 2,14). Esto nos remite más bien al tema de la satisfacción, que nos ocupará más adelante.

D. *La liberación.*—Por la redención, Dios se conquista un pueblo: en el éxodo de Egipto fue el pueblo israelita, «pueblo escogido», «propiedad particular» de Yahvé; y para hacerlo suyo hubo de arrancarlo a la esclavitud de Egipto. La redención antigua fue, ante todo, una «liberación». También lo es la redención por Cristo.

En la epístola a los Romanos habla Pablo de una múltiple liberación en virtud de la muerte de Cristo: liberación de la esclavitud del pecado y de la sujeción a la ley, de la tiranía de nuestra concupiscencia y de la garra de la muerte, esta última como incrustada en el pecado.

En efecto, Pablo concibe el pecado como un tirano poderoso que nos domina, sea la personificación de una entidad abstracta como la fuerza del mal, sea la abstracción de una personalidad concreta, Satanás, sea ambas cosas. Esa fuerza nos esclaviza como un déspota, para nuestra perdición: «el pecado entró en el mundo y por el pecado la muerte», que, siendo la separación de Dios, fuente de vida, es la pérdida no sólo de la vida presente, sino de toda vida: la condenación eterna (Rom 5,12.15-21). «El pecado desemboca en la muerte»; «la muerte es el salario que paga el pecado» (Rom 6,21.23). También Juan dice que el demonio, enemigo de la verdad de Dios, «es homicida desde el principio» de la humanidad (Jn 8,44).

Ese tirano que es el pecado o Satanás, de tal modo nos esclaviza, continúa Pablo, que, para sujetarnos, utiliza contra nosotros aun la ley santa y buena dada por Dios: «el pecado—o, en concreto, Satanás, la antigua serpiente del paraíso (cf. Ap 12, 9)—, para mostrarse como pecado en toda su malicia, aprovecha una cosa en sí buena para darme la muerte» (Rom 7,12-13). Porque el pecado impone al hombre, su esclavo, otra ley que le encadena e impele a obrar el mal, a pesar de la nostalgia innata por el ideal de la ley de Dios (Rom 7,14-23).

De esta múltiple esclavitud nos ha libertado Dios mediante la muerte de Jesucristo (Rom 5,19-21; 6,2-11; 7,4-6.24-25). «El hombre viejo que había en nosotros ha sido crucificado juntamente con Cristo, para que, destruido este cuerpo de pecado, no estuviésemos ya más esclavizados al pecado» (Rom 6,6) y tuviésemos acceso a la vida (Rom 5,21).

En los evangelios sinópticos se enuncia la misma idea del dominio tiránico de Satanás sobre los hombres, aunque no se amplíe expresamente la metáfora de esclavitud. Los milagros de Jesucristo muestran a todas luces que «el reino de Satanás» va a ser completamente destruido para dar paso «al reino de Dios». El demonio es el ladrón brutal que se ha enseñoreado de una casa y sólo puede ser expulsado de ella por uno más fuerte; el poder con que Jesucristo arroja a los demonios por la fuerza del Espíritu demuestra que está para implantarse el reino de Dios (Mt 12,28-29). Esto se realiza, según Mateo, en cumplimiento de una profecía que anunciaba la pasión: «tomó sobre sí nuestras flaquezas y cargó sobre sí nuestras debilidades» (Mt 8,16-17; cf. Is 53,4).

En estos textos, a la imagen de dos estados sociales opuestos se añade la de dos señores: Satanás y Dios; el tirano usurpador y perverso, y el Señor legítimo y bondadoso. Por eso se ha podido usar también la comparación de dos reinos radical-

mente, contrarios. El reino de Satanás o del pecado es el reino de la oscuridad, de la muerte, de la condenación; el reino de Dios es el reino de la luz, de la vida, de la gracia. La redención es la obra de nuestro traspaso «del imperio de las tinieblas al reino del Hijo amado de Dios, por quien hemos recibido la redención, el perdón de los pecados», la libertad plena (Col 1,13).

Recordemos el dualismo joaneo: las dos esferas que, según Juan, dividen el mundo: la de las tinieblas y falsedad y muerte, y la de la luz y verdad y vida. «Yo soy la luz del mundo; quien me sigue no marcha en la oscuridad, sino que tendrá la luz de la vida» (Jn 8,12). «Marchad mientras tenéis entre vosotros la luz, no sea que os sobrecojan las tinieblas...; creed en la luz y seréis hijos de la luz» (Jn 12,35-36). Pero «ha llegado el momento en que el príncipe—usurpador—de este mundo va a ser derrocado, y yo, levantado de la tierra, atraeré a mí a todos los hombres». «Esto lo dijo Jesús indicando el género de muerte con que iba a morir», comenta Juan (Jn 12,31-33). En virtud de la muerte de Cristo hemos sido traspasados de la esclavitud del pecado al reino de la santidad y la vida. «Fuisteis negrura de noche, pero ahora sois luz en el Señor» (Ef 5,8).

El mismo símil de esclavitud y libertad puede emplearse sin esta referencia a dos señores, Satanás y Dios, sino únicamente con referencia al único Señor verdadero, que es Dios; entonces esclavitud y libertad expresan dos maneras diversas de nuestra relación con Dios. Así se aplica en la epístola a los Gálatas y en el cuarto evangelio.

En dicha epístola, Pablo compara las dos economías de salvación, el Antiguo y el Nuevo Testamento, a los dos hijos de Abrahán, Ismael e Isaac. El primero había nacido de la esclava Agar; el segundo, de la esposa libre Sara. Entre los nacimientos de ambos hijos hubo dos notables diferencias: la del estado social de sus madres y, sobre todo, la de la distinta intervención de Dios: en el nacimiento de Ismael, Dios solamente concurre dejando obrar a las fuerzas naturales; en el de Isaac, Dios interviene milagrosamente en cumplimiento de su promesa gratuita. «Pues bien, ¿qué dice la Escritura? Echa afuera a la esclava y a su hijo, porque no está bien que el hijo de la esclava herede al igual que el hijo de la mujer libre» (Gál 4,22-31)

Tal vez el recuerdo de este episodio forma el transfondo de la respuesta de Jesús en el cuarto evangelio a aquellos judíos que se jactaban de ser descendientes de Abrahán y, por tanto, libres. Jesús les advierte, como de pasada, que el que peca se hace esclavo del pecado; y luego les trae a la memoria que no

todos los hijos de Abrahán fueron libres y herederos; porque Ismael, el hijo de la esclava, fue excluido de la herencia: «El esclavo no permanece perpetuamente en la casa; sólo el hijo (libre) permanece para siempre». El Hijo, en singular y en sentido único, el verdadero Isaac heredero de las promesas de Dios, es el mismo Jesucristo; y él es el único que puede hacer a otros partícipes de los derechos que él posee: «Si el Hijo os hace libres, entonces seréis verdaderamente libres», hijos y herederos de las bendiciones de Dios (Jn 8,32-36).

La oposición entre esclavitud y libertad, en estos textos, no se pone tanto en la antítesis entre servidumbre al enemigo de Dios o sujeción a Dios cuanto en el grado de nuestra relación personal con Dios: entre la relación de siervo y la relación de hijo respecto de Dios, entre una relación de nivel puramente creatural o jurídico, con la distancia que separa a la criatura de su Creador y al esclavo de su amo, y una relación de intimidad familiar, con el lazo que une al hijo con su padre y a Cristo con Dios. Se expresan, pues, dos modos de existencia, en nuestra relación personal con Dios: el de distanciación creatural, agrandada por el pecado, y el de intimidad filial.

Bajo este aspecto, el esclavo se contrapone al hijo, como se contrapone también al amigo. «En adelante no os llamaré siervos, sino amigos», porque el esclavo no goza de esa intimidad en que se descubren los secretos, como Jesús manifiesta a sus discípulos todo lo que ha oído a su Padre (Jn 15, 14-15). La maravilla de la misericordia de Dios es que haya admitido al hombre pecador, al hijo pródigo, no como a jornalero, sino como a hijo (cf. Lc 15,18-24), y que para ello «no haya escatimado a su Hijo único, sino que lo haya entregado por nosotros» a la muerte (Rom 8,32).

Por aquí se entiende también, aunque apenas es menester advertirlo, que la libertad obtenida por la redención no puede confundirse con el desenfreno. «El que al tiempo de su llamamiento a la fe era esclavo (en la escala social) es ahora liberto del Señor; y el que era libre cuando el Señor le llamó, es ahora esclavo de Cristo» (1 Cor 7,22). Porque la redención nos ha arrancado, es cierto, a la servidumbre del pecado, de la muerte, de la ley de la concupiscencia que el pecado enraizó en nuestra carne, y de la ley externa que el pecado pervirtió para nuestro mal. De esa esfera de influjo maléfico del pecado hemos sido trasladados a la esfera del Espíritu, donde se disfruta de la verdadera libertad (cf. 2 Cor 3,17): libertad para el bien al que nuestro corazón se sentía atraído (cf. Rom 7,22); liber-

tad de hijos de Dios, deseosos de imitar en todo a su Padre, que está en los cielos (cf. Mt 5,48).

Por razón de esta libertad, el cristiano no deberá vivir más «según la carne» ni someterse más a la ley del pecado, sino que se sujetará con alegría a la regla de la fe, al servicio de la santidad, a la ley de Cristo (cf. Rom 6,17-19; 8,2-4. 12-13, etc.). Las exigencias de esta ley de Cristo son más severas, porque la santidad del cristiano ha de superar el ideal de la ley antigua, como expuso el mismo Jesucristo en el sermón de la montaña (Mt 5,17-48). Pero este mayor servicio a la justicia (cf. Rom 6,12-14.16-19) es un servicio en libertad, porque es un servicio en el Espíritu: en vez de los corazones de piedra, endurecidos por el pecado, se nos han dado corazones que laten con la caridad infundida por el Espíritu Santo (cf. Ez 36,26; Jer 31,33; Rom 5,5; Gál 5,18). Somos libres siendo siervos de Dios, no para tomar pretexto de nuestra libertad en servicio de la concupiscencia y del pecado, sino para amarnos unos a otros y para servir a nuestros hermanos (cf. 1 Pe 2,16; Gál 5,13-14; 2 Cor 4,5, etc.). La libertad obtenida por la redención de Cristo es la fuerza del Espíritu, que nos impulsa hacia lo alto, hacia las más sublimes realizaciones de la caridad y del servicio.

Liberación del yugo de la ley, no solamente de la mosaica, sino de toda ley. Porque la ley es una norma externa: señala el camino sin dar fuerzas para andarlo; impone una conducta desde fuera y acusa despiadadamente al infractor, mientras que da motivo al observante para engreírse de sus obras ante el mismo Dios. La ley en sí es buena, pero «el pecado» puede abusar de ella, como de hecho abusó en perjuicio del hombre a quien se da la ley. El hombre suspira por su libertad de esa sujeción. Y la obtuvo. «Porque la ley del Espíritu de la vida en Cristo Jesús me liberó de la ley del pecado y de la muerte» (Rom 8,2).

La ley del Espíritu es la caridad infundida en los corazones (Rom 5,5). Y la caridad no es algo que se impone de fuera como un peso que oprime, sino algo que arde dentro como una llama que rompe hacia lo alto. Llama que consume lo de dentro para dar luz y calor en derredor suyo. Porque todo amor, si sinceramente lo es, sale de sí para volcarse en otro.

Libertad conquistada para nosotros por Cristo: libertad de Cristo que es esclavitud a Cristo, porque es amor a Cristo y servicio a Cristo dondequiera que Cristo esté.

3. La metáfora de redención en la literatura patrística

Volvamos al punto del precio de rescate. Hemos dicho que es una categoría construida, no sobre un esquema puramente jurídico, sino sobre el veterotestamentario de la liberación de Israel, en el que ya se habían limado las exageraciones posibles en aquél: la metáfora de rescate no podía aplicarse sin correcciones a la acción liberadora de Dios. Pero hay que confesar que no siempre se tuvieron las reservas necesarias en la interpretación de una analogía.

En la literatura patrística no faltan ejemplos de extralimitaciones por una explicación alegórica, más que analógica, del esquema de redención, llegando a decirse que la sangre de Cristo tuvo que ser pagada a aquel a quien habíamos sido vendidos por el pecado. Pero esta explicación no se elabora en una forma consecuente. Se percibía inmediatamente el absurdo de que, en caso de una compraventa, la sangre de Cristo habría pasado a ser propiedad legítima de Satanás; pero de Satanás había dicho el mismo Jesús: «Contra mí no puede nada» (Jn 14,30).

> Si para Jesús llegó «la hora vuestra (de sus enemigos) y el poder de las tinieblas» (Lc 22,53), no es que esas potestades adversas adquieran sobre él ningún derecho, sino que, según el plan de nuestra salvación, se les permite que desaten su rabia contra él. Y la razón es que el demonio nunca había adquirido un derecho sobre nosotros, ni siquiera a causa de nuestros pecados, y, por consiguiente, no podía exigir ninguna compensación por nuestra liberación.

Por este motivo es frecuente en la literatura patrística la explicación de la redención, en lo que respecta al demonio, por medio de una imagen o alegoría distinta, que sería más bien una deformación del esquema de redención. Se imagina en el demonio cierta autoridad sobre los hombres pecadores: el poder usurpado de tirano o el derecho delegado de carcelero y verdugo; se añade que Satanás abusó de él al ejecutar en Jesucristo, inocente, la pena de muerte impuesta legítimamente sólo al pecador; y se concluye diciendo que, por razón de ese abuso, el demonio perdió todos sus derechos, usurpados o legales, sobre los hombres en su totalidad.

> Aquí, como se ve, se ha abandonado el esquema de redención, tanto el jurídico como el veterotestamentario, y se le ha sustituido otro de valor muy dudoso; no solamente porque no se apoya en los esquemas escriturísticos, sino porque en

sí mismo no avanza en la explicación teológica del misterio; no pasa de ser una manera, más o menos mitológica, acomodada tal vez a mentalidades de cierta época o de cierto nivel cultural, pero nada convincentes para quien busca con seriedad alguna inteligencia de este misterio.

Otra explicación popular es la que presentan algunos Padres al hablar de la obra de la redención como de una añagaza o de una trampa: el demonio se engañó viendo la humanidad de Jesús y se cebó en él, creyéndole un hombre como otro cualquiera, pero quedó preso por la divinidad escondida bajo su aspecto humano.

Estas comparaciones, además de parecernos casi infantiles, se desvían del concepto de redención que arriba hemos estudiado en el AT y NT. Pero son explicaciones esporádicas populares.

Al fin de la edad patrística, Juan de Damasco resumía el pensamiento más sensato de la tradición en aquella frase: «Habíamos pecado contra el Padre, contra Dios, y a El era a quien había que pagar el precio de nuestra redención, para que así fuésemos liberados de la condenación. No se diga, por nada del mundo, que la sangre del Señor se entregó a nuestro tirano» [3].

Con esto se suprimen, es cierto, las exageraciones a que podría llevar la idea de precio pagado al señor del esclavo, pero también se ha dado un giro a la imagen de «redención», transformándola en la de «pago de una deuda»: pago de la deuda contraída por el pecador con respecto a Dios. Sin embargo, aquí se tropieza con la misma dificultad arriba expuesta: el que aporta la cantidad para pagar esa deuda es el mismo acreedor: Dios, a quien únicamente éramos deudores; porque El es el que «entrega a su Hijo en favor nuestro» (Rom 8,32).

Se ha evitado una dificultad para incurrir en otra; y la causa de ello es que se quiere mantener en la analogía de redención el elemento de suma pagada «a alguien». Es el mismo error de perspectiva que más tarde se iba a cometer el presentar la teoría de la satisfacción, de que hablaremos en el siguiente capítulo: se insistía en la deuda contraída con Dios, en el daño causado a la gloria de Dios; y de ahí se deducía la necesidad de compensar ese daño y satisfacer aquella deuda, ofreciendo a Dios algo equivalente.

3 *De fide orthodoxa* 3,27: PG 94,1095.

4. La figura del «gô'el»

Si queremos mantenernos en la categoría bíblica de redención de la esclavitud o cautiverio, hay que observar, en primer término, que no puede decirse que fuésemos esclavos de Dios por razón de nuestra prevaricación; por el pecado no habíamos servido a Dios, sino al pecado mismo y nos habíamos hecho sus esclavos (Jn 8,34; Rom 6,16-20). Pero en el esquema veterotestamentario de redención surgía la figura del «redentor», del «gô'el»: el pariente o aliado que ha tomado sobre sí la responsabilidad de proteger la libertad e independencia de su consanguíneo o comparte. Y Dios se había dignado constituirse en redentor y gô'el de su pueblo. Como tal, El es el que lleva a cabo nuestra liberación de la esclavitud al pecado.

Ahora bien, esta obra de nuestra redención podía Dios realizarla por uno de dos modos: o por el ejercicio de su poder, o por el camino de la humildad. En el AT, tanto para la liberación de la esclavitud egipcia como para la de la cautividad babilónica, Dios había ejercitado su poder destruyendo los ejércitos egipcios y el imperio babilonio: «Fuisteis vendidos gratis y habéis sido redimidos gratis» (Is 52,3). Pero ahora Dios elige el camino de la humildad y del sufrimiento.

Como decíamos en otra ocasión, Dios no se contenta ya con dirigir la historia «desde fuera», sino que, para enderezar su curso, descarriado por el pecado, el mismo Dios quiso entrar en nuestra historia enviando a su Hijo, a fin de que el Hijo, hecho hombre, tomase sobre sí nuestra condición histórica y, desde ella, desde dentro de nuestra historia, corrigiese su orientación. Este modo de «redención» llevaba consigo la aceptación del dolor y de la muerte. Era la redención, no por poder, sino por humildad, por *kénosis;* una redención dolorosa. De esta redención se podrá bien decir que no es una redención «gratis, sin pagar un céntimo», sino una redención que ha costado al Hijo de Dios la pasión y la cruz; una redención dolorosa y gravosa, como es gravoso y molesto el pago de un precio, el desprenderse de una posesión para saldar una deuda.

Por aquí podremos entender mejor la razón de esa analogía entre la liberación de un esclavo mediante el pago de una cantidad pecuniaria y la redención nuestra del pecado mediante la muerte de Cristo. La idea de «precio» incluye dos elementos: primero, el de molestia o gravosidad de la condición requerida, que es la renuncia a algo propio para obtener el objeto deseado; segundo, el de conexión entre esa renuncia a algo que se posee y la obtención del objeto apetecido. Estos dos

elementos son los que se verifican en el caso de nuestra redención por la muerte de Cristo. Jesús, obedeciendo al deseo de su Padre, da su propia vida; en esa donación, el elemento de gravosidad y molestia es evidente: la pasión, los sufrimientos y la muerte. La conexión entre ésta y nuestra liberación del pecado es lo que afirman innumerables pasajes del NT. Basta con recordar el que citamos en el encabezamiento de este capítulo: «Habéis sido redimidos por la preciosa sangre de Jesucristo» (1 Pe 1,18-19).

Cuando los israelitas daban gracias a Dios por la libertad que El les había concedido y por la alianza que había contraído con su pueblo elegido, recordaban las «obras poderosas» y «el brazo fuerte» con que Dios los había sacado de Egipto y les había hecho volver de Babilonia (Ex 6,6; 15,1-18; Dt 5,15; Sal 76,14-16; 136,10-12; Is 59,16-20; Jer 32,20-22, etc.). Cuando los cristianos damos a Dios gracias por la redención del pecado y por la nueva alianza de Dios con su nuevo pueblo, traemos a la memoria las obras dolorosas con que nos ha redimido, la locura y debilidad de la cruz (1 Cor 1,23), porque sin cesar «anunciamos la muerte del Señor» (1 Cor 11,26).

Esto es lo maravilloso de este nuevo modo de redención, que rompe los moldes del antiguo esquema: frente a la redención antigua, hecha por Dios, «sin pagar un céntimo», la redención nueva, en la que Dios vuelca el «precio» de «la sangre preciosa» de su Hijo. «Precio» no porque haya de pagarse «*a*» alguien, sino porque es el dolor de la muerte sobrellevado «en favor de» los que éramos «No-mi-pueblo» para hacernos «Mi-pueblo», que pueda volverse a Dios llamándole «Mi-Dios» (cf. Os 2,25). Si aquella liberación del pueblo israelita, que no costó a Dios una gota de sudor, fue una prueba del amor de Dios a su pueblo, ¡cuánto más demuestra el amor que Dios nos tiene nuestra redención por la sangre de Jesucristo, que ha muerto en favor nuestro cuando aún éramos pecadores y enemigos, para hacernos pueblo suyo y colmarnos de sus beneficios y bendiciones! (cf. Rom 5,6-8).

Finalmente, el nuevo esquema de redención, que supera los esquemas antiguos, como acabamos de decir, no sugiere la idea de sustitución: Jesús no sufre «en lugar de» los pecadores, sino «en favor de» ellos. En la redención del pueblo israelita, los sufrimientos del pueblo en su esclavitud o cautividad han sido castigo por sus pecados, no precio por su liberación; ésta ha sido puramente una obra de misericordia de Dios, que se ha apiadado de su pueblo: «He visto la miseria de mi pueblo en Egipto y he oído los gemidos que les hacen exhalar sus opre-

sores; sé muy bien su aflicción, y he resuelto libertarlo del poder de los egipcios» (Ex 3,7-8).

La parábola del hijo pródigo ha sido sobrepasada en la realidad. El hijo mayor, el primogénito, el que posee por derecho propio la filiación y la herencia, ha salido en busca del hijo adoptivo, que había huido de la casa paterna, para hacerle volver al Padre. La salida y la vuelta eran dolorosas para el hijo mayor. Pero Jesucristo, enviado por su Padre, emprende esa jornada dolorosa: «He salido del Padre y he venido al mundo; ahora dejo el mundo para volver a mi Padre» (Jn 16,28). Es la jornada dolorosa de su vida en el mundo, de su vía-crucis «sobrellevando la cruz, sin retraerse ante su ignominia» y su dolor (Heb 12,2). Pero con ello logra no volver sólo, sino llevar consigo al hermano menor, al hijo pródigo, libertándolo de la servidumbre al tirano que le dominaba e introduciéndole de nuevo en la intimidad de la familia de su Padre (cf. Lc 15, 11-32).

Esto es lo que se expresa con la categoría de redención y de precio: nuestra liberación de la esclavitud del pecado y nuestra admisión en la intimidad con Dios, no mediante una acción del poder de Dios, sino mediante una obra de humillación y sufrimiento, mediante la *kénosis* del Hijo de Dios en obediencia hasta la muerte y muerte de cruz (Flp 2,7-8).

La categoría de redención pone delante de nuestros ojos un aspecto de la obra de Jesucristo. Pero éste no es la única utilizada en el NT; ni es tal que abarque todos los aspectos de aquella obra. Queda, por ejemplo, por explicar todavía la razón por la cual Dios eligió para nuestra redención precisamente la vía de la humildad en vez del ejercicio de su poder. Esto nos lo manifestarán tal vez otras categorías y otros esquemas. Apresurémonos a analizarlos.

CAPÍTULO 20

LA PASION COMO ACTO DE SATISFACCION

1. *Enunciados del Nuevo Testamento:* A. Fórmulas generales. B. Tres textos paulinos. C. Una nota lexicográfica.
2. *Los sufrimientos del Siervo de Yahvé (Is 52,13-53,12).*
3. *Historia de una teoría.*
4. *Elaboración del concepto de satisfacción:* A. Preliminares básicos. B. Satisfacción en categoría jurídica. C. Satisfacción en categoría moral-interpersonal. D. Satisfacción en categoría penitencial. E. Satisfacción vicaria.
5. *La satisfacción prestada por Cristo:* A. Núcleo central. B. Las teorías. C. Vitalidad existencial del pecado y del perdón. D. Vitalidad existencial de la satisfacción de Cristo. E. La necesidad de la satisfacción de Cristo. F. Excelencia de la satisfacción de Cristo.

BIBLIOGRAFIA

STh: III q.48 a.2; MySal: III-II 383-402; DUQUOC, p.436-439; SCHELKLE, II p.116-127; TWNT: λύω: IV 229-359; ὑπέρ: VIII 510-518. Y, en los diccionarios de Teología, los artículos sobre «satisfacción». H. KESSLER, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung* (Düs, Patmos, 1970); F. BOURASSA, *La satisfaction du Christ:* ScEccl 15 (1963) 351-381; E. LOHSE, *Märtyrer und Gottesknecht. Untersuchungen zur urchristlicher Verkündingug vom Sühntod Jesu-Christi* (Gö [2]1963); P. DE ROSA, *God Our Savior. A Study of the Atonement* (Milwaukee, Bruce, 1967); T. R. SHEETS, *The Theology of Atonement. Readings in Soteriology* (Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1967); FRANÇOIS BOURASSA, *Le péchè offense de Dieu:* Greg 49 (1968) 563-574; H. CLAVIER, *Notes sur un mot-clef du johannisme et de la sotériologie biblique: «hilasmos»:* NovT 10 (1968) 287-304; D. ZELLER, *Sühne und Langmut. Zur Traditionsgeschichte von Röm 3,24-26:* ThPh 43 (1968) 51-75; R. G. CRAWFORD, *Is the Penal Theory of the Atonement Scriptural?:* ScottJTh 23 (1970) 257-271; D. GREENWOOD, *Jesus as Hilasterion in Romans 3,25:* BThB (1973) 316-322; S. LYONNET y L. SABOURIN, *Sin, Redemption and Sacrifice. A Biblical and Patristic Study:* AnaBi 48 (1970); L.-M. ALONSO SCHÖKEL, *La Rédemption oeuvre de solidarité:* NRT 93 (1971) 449-472; L. RUPPERT, *Jesus als der leidende Gerechte?:* SBS 59 (1972); E. KRÄNKL, *Jesus der Knecht Gottes* (Rgb, Pustet, 1972); H. JUNKER, *Der Sinn der sogenannten Ebed-Jahvé-Stücke:* TrThZ 79 (1970) 1-12.

Y repásese la bibliografía del capítulo anterior.

«Cristo murió... por nuestros pecados, el inocente por los culpables» (1 Pe 3,18).

La pasión fue obra de «redención»: del estado de servidumbre al pecado hemos sido trasladados al estado de paz y alianza con Dios como pueblo especialmente suyo; y este traspaso se ha realizado mediante la pasión y muerte de Cristo, que, por ser una condición onerosa, podían compararse a un «precio», con las reservas indicadas en el capítulo anterior.

Entre el esquema veterotestamentario de redención y nuestra redención por Jesucristo era patente una diferencia: en aquélla no se trataba directamente de la liberación del pecado, porque éste más bien se consideraba suficientemente castigado y expiado por la misma esclavitud y cautiverio; en cambio, en la nuestra se trata directamente de la liberación respecto al pecado. ¿No será también éste el motivo de la otra diferencia entre aquella redención, llevada a cabo «gratis» y «sin pagar un céntimo», y ésta otra, realizada por el «precio» de la «sangre preciosísima» de Jesucristo?

Esto es lo que se pretende explicar con la categoría de «satisfacción»: la muerte de Jesús, se dice, fue un acto de satisfacción por nuestros pecados, en favor de nosotros pecadores.

Hay que confesar que muchos teólogos modernos rehúyen el tema de la satisfacción. Sospechamos que su alergia se dirige contra ciertas explicaciones exageradas o demasiado juridicistas que predominaron un tiempo y aún hoy día se repiten con excesiva ingenuidad. Pero el tema no puede despacharse ligeramente. Porque, aunque ni en el NT se encuentre el término de «satisfacción» ni en la antigua tradición patrística se elabore una teoría sobre la misma, se recalca la idea de que Cristo padeció «por nuestros pecados» y «por los pecadores», o «en favor de los pecadores». Y esto es lo que la teología posterior quiso expresar al decir que «satisfizo» por nuestros pecados y por nosotros pecadores. Pero hay que analizar con atención las fórmulas escriturísticas y elaborar un concepto correcto de satisfacción.

1. Enunciados del NT

A. *Fórmulas generales.*—Tenemos en primer lugar la fórmula, contenida ya en aquella profesión de fe antiquísima que Pablo «recibió y transmitió» a sus neófitos: «Cristo murió por

nuestros pecados según las Escrituras» (1 Cor 15,3). La misma fórmula se repite sustancialmente en otros pasajes (Rom 4,25; Gál 1,4).

Otra fórmula presenta más concreta y personalistamente el motivo o finalidad de la muerte de Jesús: murió por nosotros pecadores: «Cristo murió por los impíos... Cuando aún éramos pecadores, Cristo murió por nosotros» (Rom 5,6.8.10). En este sentido, «uno (Cristo) murió por todos», «el que no tenía pecado, por nosotros» los pecadores (2 Cor 5,14-15.21). Y juntando esta idea con el tema de «redención», se dice: «El se entregó por nosotros, para redimirnos de toda iniquidad» (Tit 2,14).

Combinando ambas formulaciones escribe Pedro en su primera epístola: «Cristo, una vez para siempre, murió por nuestros pecados, el Justo en favor de los pecadores» (1 Pe 3,18).

Aunque no se mencione expresamente nuestro pecado o nuestra condición de pecadores, el mismo sentido tienen las frases en que se enuncia que Jesucristo «fue entregado por todos nosotros» o «se entregó a sí mismo por nosotros» (Rom 8,32; Gál 2,20; Ef 5,2.25; 1 Tes 5,10; cf. también 1 Tim 2,6; Mt 20, 28; Mc 10,45).

Más fuertes aún son aquellas expresiones en que se dice que «Dios envió a su Hijo en una carne (humanidad) semejante a la carne del pecado (humanidad pecadora) y, en vista del pecado, condenó el pecado en la carne» de Jesús (Rom 8,3); y que Dios «hizo pecado (o víctima por el pecado) en favor nuestro al que no tenía pecado» (2 Cor 5,21). Pero aquí apunta la idea de oblación sacrifical, que analizaremos en el capítulo siguiente.

Todas estas formulaciones ponen la muerte de Cristo en relación con nuestros pecados. No se trata de afirmar que los que lo crucificaron cometieron un crimen horrendo, que tal vez no hubieran cometido si se hubieran dado cuenta de lo que hacían (cf. Lc 23,34; Act 3,17; 1 Cor 2,8); ni de que nuestros pecados se suman al de los que lo crucificaron. En esos textos no se habla de que nuestros pecados causaron su muerte, sino, inversamente, de que su muerte destruyó nuestro pecado, en cuanto que ha logrado para nosotros el perdón y la liberación de nuestra servidumbre al pecado.

Estos pasajes, pues, contienen tres afirmaciones. Primera, que en el mundo hay pecados y hay pecadores; más exactamente: que el dominio del pecado se extiende a todos los hombres, de modo que todos son pecadores (cf. Rom 5,12-14). Segunda, que ese estado de cosas ha cambiado radicalmente: el dominio del pecado ha sido quebrantado, nuestro pecado

ha sido perdonado, los pecadores hemos sido absueltos. Tercera, y es la que aquí tenemos que analizar, que el acto que ha intermediado, en virtud del cual se ha realizado esa transformación, ha sido la muerte de Jesús. Pero ¿cuál es la virtualidad de su muerte? ¿Cuál es la relación entre ella y la abolición del pecado?

Para responder a esta cuestión convendrá examinar detenidamente algunos pasajes más extensos y explícitos.

B. *Tres textos paulinos.*—Escogemos tres de la epístola a los Romanos. Entresacamos las frases más importantes para seguir el pensamiento, y rogamos al lector se tome la molestia de leer el texto íntegro para percibir mejor todo el alcance de las ideas expuestas allí por el Apóstol.

a) El primer pasaje dice así: «Al presente, la justicia de Dios se ha manifestado... respecto de todos...; porque no hay diferencia: todos han pecado y todos están privados de la gloria de Dios (o sea, de su presencia benéfica); pero todos son justificados gratuitamente por su gracia en virtud de la redención operada en Jesucristo, a quien Dios constituyó instrumento de propiciación por su propia sangre, para mostrar su justicia... en el tiempo presente, a fin de ser justo y justificar al que cree en Jesús» (Rom 3,21-26). Dejamos para más adelante la explicación del término «instrumento de propiciación»; pero conviene llamar la atención sobre una frase intercalada, que arriba no hemos copiado: «por (a causa de) la tolerancia de los pecados pasados, en (el tiempo de) la paciencia de Dios» (Rom 3,25-26).

Pablo distingue dos épocas: la del dominio del pecado, que Dios tolera, pero no perdona, y la época presente del perdón concedido y de la justificación otorgada. Estas dos épocas hay que entenderlas, no con rigor cronológico, como épocas sucesivas, aunque no se niegue la sucesión de dos períodos en la historia de la salvación, sino más bien en un sentido axiológico de valor existencial, que podríamos expresar traduciendo como dos zonas de actividad divina.

Evidentemente, su voluntad salvífica no estuvo inactiva en el período histórico anterior a Cristo; pero aun entonces obraba en relación con la redención que él había de llevar a cabo, «en previsión de los méritos de Cristo», según la terminología teológica, y, por consiguiente, dentro de la zona determinada por su muerte.

En aquella zona extraña a Cristo reinaba el pecado, y Dios no otorgaba al hombre el beneficio de su presencia amorosa,

no mostraba su «justicia» o su voluntad salvadora conforme a las promesas hechas desde el principio; si no castigaba definitivamente el pecado, tampoco hacía todavía nada por destruirlo, sino que lo «toleraba», lo dejaba pasar, sin hacer descender sobre los hombres su gracia santificadora.

Recuérdese de paso lo que ya en otro lugar se dijo sobre el sentido de la «justicia de Dios» en el pensamiento de Pablo: no es la que castiga o da premios, sino la que salva y santifica al hombre.

Ahora bien, la línea divisoria entre esas dos épocas o zonas es la muerte de Cristo, el derramamiento de su sangre.

No se dice que haya sido «castigado» por Dios en lugar de los que merecían serlo. Tampoco se dice que su muerte haya «aplacado» la justicia punitiva de Dios; porque en todo el proceso de justificación de que aquí se habla, Dios mismo es siempre el agente principal: el que tolera provisionalmente el pecado, el que pone a Jesucristo como propiciación, el que quiere demostrar su justicia salvadora; en una palabra, Dios no es movido a perdonar, en ningún sentido y en ninguna forma, sino que El es el que todo lo mueve y lleva adelante. Esto nos precave contra toda teoría de satisfacción que ponga en alguna manera, aunque sea disimulada, una especie de iniciativa de parte nuestra o de parte del mismo Cristo.

Si Dios, a pesar de nuestros pecados, quería a todo trance manifestar su acción salvífica, no se puede decir que tuviese que esperar, si vale la expresión, a un intento de acercamiento o reconciliación de nuestra parte. Pero, por otra parte, no se puede desconocer que la muerte de Jesús es la línea divisoria entre esas dos épocas o zonas y que está íntimamente conectada con la supresión del pecado y la manifestación de la acción salvadora de Dios. Con otras palabras se percibe que la muerte de Cristo ha hecho posible la manifestación de la justicia salvífica de Dios, removiendo el obstáculo del pecado, pero esto, no frente a una justicia vindicativa de Dios, sino frente a su justicia salvífica.

b) El segundo pasaje es como sigue: «Habiendo recibido la justificación por la fe, estamos en paz con Dios por nuestro Señor Jesucristo, por el cual hemos tenido acceso a esta gracia (de la paz con Dios)... En efecto, cuando aún éramos débiles (e incapaces), Cristo, en el tiempo prefijado, murió por impíos (como éramos nosotros), y es así que apenas habrá quien esté dispuesto a morir por un justo...; pero la prueba de que Dios nos ama es que Cristo murió por nosotros cuando todavía

éramos pecadores... Justificados ahora por su sangre, nos veremos salvos por él (Jesucristo) de la ira (divina); de modo que, de enemigos que éramos, fuimos reconciliados con Dios mediante la muerte de su Hijo... Así nos gloriamos en Dios por nuestro Señor Jesucristo, por el cual hemos alcanzado la reconciliación desde el presente» (Rom 5,1-12).

Según Pablo, antes o independientemente de la muerte de Cristo, el hombre se hallaba en un estado de separación de Dios, de enemistad con Dios, de incapacidad y de impiedad y pecado, y, en consecuencia de ello, estaba sujeto inevitablemente a la condenación, como objeto de la «ira» escatológica de Dios. Ese estado se ha transformado radicalmente en el de amistad y paz con Dios, en el de gracia y salvación, y este cambio ha tenido lugar mediante Jesucristo, por su sangre o en virtud de su muerte.

En la segunda epístola a los Corintios dirá Pablo: «Uno ha muerto por todos... Cristo ha muerto por todos, para que los que viven no vivan ya para sí mismos, sino para aquel que por ellos ha muerto y resucitado... Todo viene de Dios, que nos ha reconciliado consigo por medio de Cristo; en efecto, Dios era el que en Cristo reconciliaba el mundo con el mismo Dios, no tomando en cuenta a los hombres sus pecados... Al inocente de todo pecado le hizo pecado (o víctima por el pecado) en favor nuestro, para que llegásemos a ser en él justicia de Dios» (2 Cor 5,14-15.18-21).

Se anuncia siempre el mismo cambio de situación del hombre respecto de Dios o, mirando desde el lado opuesto, el mismo cambio de actitud de Dios respecto al hombre. La actitud de Dios o su modo de obrar era primero, a causa de los pecados de los hombres, el de suspender su justicia salvadora, dejando a la humanidad en un régimen de tolerancia, pero con la perspectiva terrible de la ira futura en el día del juicio de Dios. Esta actitud de Dios respecto al hombre ha cambiado y es ahora diametralmente opuesta; ahora Dios hace resplandecer su justicia santificadora y derrama sobre nosotros las bendiciones de la paz con El. «Lo antiguo ha pasado, y ha venido a ser lo nuevo» (2 Cor 5,17); la existencia antigua ha desaparecido, y ha aparecido una nueva existencia, una nueva creación; ha cesado el antiguo comportamiento de Dios con la humanidad y ha comenzado un nuevo comportamiento de gracia.

La iniciativa ha venido del mismo Dios: El es el que nos reconcilió consigo. Pero para ello echó mano de un medio: el de la muerte de su Hijo. Su cambio de comportamiento

hacia los hombres Dios lo ha hecho depender de una condi-
ción: la muerte de Jesús. Esta muerte está tan íntimamente relacionada con la supresión o el perdón de nuestros pecados, que se puede decir que Cristo fue «hecho por Dios pecado». La frase, como ya dijimos en otro lugar, no puede tener el sentido de que Dios convirtiese a Cristo en «pecado» (en una especie de pecado general en abstracto) ni en «pecador» (a modo de pecador universal en concreto); primero porque en el mismo renglón se acaba de decir que Jesús era «inocente de todo pecado»; segundo, porque el pecado es un acto vital, libre y personal, que no puede implantarse desde fuera; tercero, porque Dios no puede ser autor de pecado, ni forzar al inocente a que se constituya en pecador. Además, una sustitución o identificación puramente judírica del inocente por nosotros pecadores no pasaría de ser una ficción jurídica y reduciría nuestra redención a mera exterioridad o apariencia, sin explicar la realidad de esa nueva creación y esa nueva existencia de que habla Pablo. En fin, exigir semejante sustitución parece indigno de un Dios, que lo único que desea es la destrucción del pecado y el triunfo de su gracia.

El elemento que debemos retener de las ideas enunciadas en estos pasajes es que Jesucristo murió porque había pecados y había pecadores—todos éramos pecadores—, y murió para que no haya más pecado en el mundo, para borrar el pecado del mundo, según la fórmula de Juan (Jn 1,29), y para que no haya más pecadores, sino que todos sean justificados con la justicia de Dios.

c) Un tercer texto de la misma epístola explica cómo contribuye la muerte de Cristo a la desaparición del pecado y a la efusión de la justicia santificadora de Dios. Es el famoso pasaje en que Pablo contrasta «el pecado de uno» y sus efectos desastrosos en la multitud inmensa de la humanidad, con «la acción justa de uno» y sus frutos de santificación para todos los hombres: «así como por un solo hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, de manera que la muerte se propagó a todos los hombres, dado que todos pecaron... Pues bien, como la transgresión de uno solo acarreó sobre todos los hombres la condenación, así (en antítesis) el cumplimiento del precepto de uno consiguió para todos la justificación que lleva a la vida. En efecto, lo mismo que por la desobediencia de un solo hombre la multitud (de todos los hombres) fue constituida pecadora, así (al contrario), por la obediencia de un solo hombre, la multitud (de todos los hombres) será constituida justa... De modo que, como había reinado el pecado (sobre los hombres) en la muerte, así reine la gracia por la justicia que lleva a la vida, por Jesucristo nuestro Señor» (Rom 5,12.18-21).

Pablo ha tenido cuidado de advertir que esta contraposición no es de una igualdad exacta entre los dos extremos comparados, sino que pesa más el platillo de la balanza de la parte de Jesucristo, tanto en la obra realizada como en sus causas y efectos (Rom 5,15-17). Pero aquí nos interesa sobre todo la misma antítesis; porque en ella se contraponen dos acciones y sus consecuencias: a la acción de Adán, que acarrea el pecado y la muerte, se opone la acción de Jesús, que produce la justificación y la vida. Por lo tanto, así como el pecado del que hemos sido redimidos era la consecuencia de una desobediencia al precepto de Dios, así la liberación de aquel pecado y la obtención de la gracia y de la vida es la consecuencia de la obediencia de Cristo al mandato del Padre.

Aquí se contraponen no solamente los dos estados, los dos períodos o zonas de pecados y de santidad, sino también las dos acciones que han determinado esos dos estados, períodos o zonas. Esto nos lleva a la conclusión de que la muerte de Cristo, como forma concreta de su obediencia (cf. Flp 2,8), era necesaria precisamente en cuanto acto opuesto al de desobediencia del primer hombre. Y, si esto es verdad, entonces la muerte de Cristo no tiene valor redentor bajo el aspecto de imposición y ejecución de un castigo exigido por una justicia vindicativa o punitiva, sino bajo el aspecto de acción moral, por la que el hombre renuncia a su independencia para someterse entera e incondicionalmente a Dios. Esta sujeción voluntaria a Dios es, en el orden religioso-moral, diametralmente opuesta a la insubordinación del hombre, que quiso independizarse de Dios y «hacerse semejante a Dios» (cf. Gén 3,5).

Por aquí comprendemos también por qué Dios hace depender de la muerte de Jesucristo el cambio de la situación del hombre y el cambio de su misma conducta con el hombre; no es que la ira de Dios se haya apaciguado después de descargar sobre Jesús el castigo de nuestros pecados exigidos por su justicia punitiva; no es que Dios haya cargado sobre él nuestros pecados y le haya obligado a sufrir la pena a ellos debida. Esta manera de interpretar la redención parece excesivamente jurídica y mecánica, y corre el peligro de caer en un antropomorfismo craso imaginándose un Dios airado que sólo se apacigua cuando ha desahogado su venganza, sea sobre quien sea, o sobre el delincuente o sobre su fiador.

La imagen que nos presentan los textos citados es totalmente diferente: un Dios que ama al mundo a pesar de su perversidad, y para salvarlo «no escatima a su Hijo amado» (Rom 8,32); un Dios que quiere reconciliar consigo a los hombres sus enemigos. Aquí no cabe ningún pensamiento de venganza o de castigo.

Porque, además, el castigo, por sí solo y en sí mismo, es amoral, y, consiguientemente, no puede por sí mismo producir un resultado moral, como es la pacificación del hombre con Dios.

Lo que trae consigo la reconciliación con Dios no puede ser más que un acto religioso y moral; lo mismo que la distanciación y enemistad del hombre con respecto a Dios sólo pudo ser efecto de un acto desordenado en el campo moral. A la desobediencia del hombre que causó la ruina de la humanidad tiene que oponerse, no un castigo, sino la obediencia del hombre, mediante la cual se realice su reconciliación con Dios. Lo que Dios exigía como condición para esa reconciliación no era la exacción de una pena rigurosa, sino la prestación de un homenaje voluntario de obediencia.

Estos textos hasta aquí analizados no presentan, es cierto, una teoría sistematizada de la satisfacción, pero ofrecen datos que no podrán olvidarse cuando quiera estructurarse una. Podemos desde ahora decir que toda teoría que insista única o primariamente en el aspecto «penal» de la satisfacción, va fuera de camino; aunque tampoco podrá eliminarse el elemento de sufrimiento y pasión, puesto que lo hubo. Los textos aquí citados, y otros muchos, ponen de relieve la muerte, la cruz, la sangre de Jesucristo como causa de nuestra redención; pero, al mismo tiempo, acentúan la «obediencia hasta la muerte y muerte de cruz». Una teoría de satisfacción fiel a la doctrina escriturística tendrá que combinar esos dos elementos: el elemento físico de la pasión y el elemento moral de la obediencia; y, por otra parte, no deberá olvidar que la iniciativa viene del mismo Dios a quien se ofrece la satisfacción.

C. *Una nota lexicográfica.*—Será útil intercalar aquí una nota de semántica bíblica, como toque de alerta para no empeñarse en construir un castillo teológico sobre un subsuelo escriturístico movedizo.

En el tema que nos ocupa reclaman nuestra atención cuatro preposiciones, que pueden traducirse con la nuestra: «por», significando el motivo o la finalidad de la acción[a]. Los sustantivos regidos por ellas son, o bien «los pecados», o bien «los pecadores».

La primera de ellas tiene por término los hombres: «dar su vida en redención por muchos» (Mt 20,28; Mc 10,45). Es el único ejemplo de este uso; sólo en otro pasaje encontramos

[a] ἀντὶ, διά. περὶ, ὑπὲρ.

el compuesto [b] formado por la inversión del sustantivo y de la preposición del texto citado (1 Tim 2,6). La idea de sustitución o precio, que normalmente expresaría (cf. Heb 12,16), parece que se había debilitado en el lenguaje común. En todo caso, el NT no insiste en ella, como tampoco en el uso de esta partícula.

La segunda se refiere en una ocasión al medio de nuestra reconciliación: «por la muerte de su Hijo» (Rom 8,10: con genitivo); en otra, a la causa de su pasión, que son nuestros pecados (Rom 4,25); en otra, finalmente, a los beneficiarios de su redención (1 Cor 8,11: en ambos casos con acusativo).

Raro es también el empleo de la tercera, que habrá que traducir: «en relación con» el pecado o los pecados (Rom 8,3; 1 Pe 3,18). Mateo la usa en la cláusula de bendición sobre el cáliz eucarístico: «la sangre derramada por muchos» (Mt 26, 28); Marcos, en cambio, en ese mismo contexto, lo mismo que Pablo en el de la bendición del pan, echan mano de la siguiente (Mc 14,24; 1 Cor 11,24).

La más frecuente de todas es la última. Es también la que encontramos en los estratos de la tradición más arcaica. Con genitivo de persona, su significado no puede ser sino el de: «en favor de»: «por los impíos», «por nosotros», «por mí», etcétera (Rom 5,6.8; 8,32; 14,15; Cor 8,11; 10,24; Cor 5,14-15; Gál 2,20; Ef 5,2.25; 1 Pe 3,18); con el de objeto, su significación se acerca al sentido de: «en relación con, a causa de» (1 Cor 15,3; Gál 1,4).

En conclusión, el uso de estas preposiciones no apoya una teoría de satisfacción sustitutiva.

2. Los sufrimientos del Siervo de Yahvé (Is 52,13-53,12)

El cuarto poema del Siervo de Yahvé, tantas veces ya citado, pudiera, en cambio, dar base para construirla.

Los escritores del NT lo aplican a Jesucristo y, a pesar de las objeciones que se han presentado en contra, nos pareció que muy bien podía atribuirse al mismo Jesús la interpretación de su pasión en los términos de aquel poema.

Su trasfondo ideológico lo constituye el pensamiento del valor comunitario de los padecimientos del justo o el tema del justo afligido que soporta con resignación sus sufrimientos en beneficio de la comunidad. El dolor no es siempre un castigo por el pecado personal, ni puramente una prueba de la virtud, ni una amonestación al amor de lo eterno; sino que puede alcanzar un sentido más misterioso: el justo puede interceder

[b] ἀντίλυτρον.

por el pecador contribuyendo con sus padecimientos a su conversión y al perdón de su pecado. Así es como los sufrimientos del justo pueden beneficiar a toda la comunidad. Sobre este fondo ideológico hay que colocar este cuarto canto del Siervo.

En él, la figura misma del Siervo queda algo borrosa e imprecisa; por ese flujo y reflujo de las relaciones entre el individuo y la comunidad a que pertenece, el Siervo parece a veces ser la comunidad entera o una porción selecta de la misma—el «resto» de que hablan los profetas—, pero a veces es rigurosamente un individuo que se destaca de la muchedumbre para actuar sobre ella o para representarla. Se insinúa con ello la solidaridad entre individuo y sociedad, o sea, no solamente el influjo mutuo entre el individuo y la comunidad, sino también la posibilidad de que el individuo represente a la comunidad y, en cierto sentido, se sustituya por ella. De donde se tendrá que, lo mismo que la comunidad puede, dentro de ciertos límites, determinar la situación del individuo, del mismo modo puede, inversamente, el individuo determinar la situación de la comunidad.

El poema describe el camino de humillación a exaltación recorrido por el Siervo: la humillación incluye su muerte, y la exaltación implica su victoria y los frutos de sus sufrimientos; el cristiano vislumbra insinuada ahí veladamente la resurrección. La parte más conmovedora del poema es la dedicada a la descripción de la humillación del Siervo. Esta es también la parte que ahora más nos interesa. Fijemos la atención sobre cuatro o cinco puntos importantes.

En primer lugar, los causantes de los sufrimientos y muerte del Siervo son los hombres: ellos son los que le han arrastrado a la fuerza y condenado (a lo que parece, por sentencia de un tribunal), y ellos son los que le han quitado la vida (v.8-9). El Siervo de Yahvé la da para el «rescate» de otras vidas destinadas a perecer; para arrancar la multitud a una situación en la que había perdido el derecho a existir, él se ha colocado en la misma situación de sufrimiento y sujeción a la muerte. La suya es el sacrificio expiatorio que hace desaparecer el pecado del pueblo: expiación deseada por el mismo Yahvé (v.10). Pero no es Dios quien le ha herido y castigado, aunque un espectador superficial pudiese pensarlo (v.4); si bien es verdad que Dios ha integrado los padecimientos de su Siervo en un plan de redención (v.10-12). En este sentido, la pasión del Siervo puede atribuirse a Dios, en cuanto que El es la causa trascendental que dirige los acontecimientos de la historia. Por su parte, el Siervo ha soportado su humillación en silencio y re-

signación, ofreciendo su vida en expiación por los pecados del pueblo (v.6-7.10); la generosidad con que se ha entregado a la muerte ignominiosa de los criminales y ha intercedido por los pecadores, le ha merecido la conversión de una multitud innumerable (v.11-12).

Si interpretamos estas frases como puestas en boca de los gentiles que contemplan la aflicción del pueblo israelita en el destierro de Babilonia y perciben el valor satisfactorio de aquellos sufrimientos en favor de las mismas naciones perseguidoras de Israel y causantes de sus calamidades, se comprende fácilmente que la idea de sustitución penal no entraba en el pensamiento del autor del poema; porque nunca se ha considerado al pueblo elegido como sustituto por los pueblos gentiles. Más bien la idea sería que, a través de los sufrimientos de Israel y de su restauración—su resurrección como pueblo—, Israel ha conquistado para la fe a las naciones paganas; sería el camino del pueblo israelita para cumplir su misión de difundir entre todas las naciones del mundo las bendiciones de Dios: el camino del triunfo espiritual de Israel.

Fue el camino que hubo de recorrer Jesucristo: «Era necesario que el Mesías padeciese todas esas cosas y así entrase en su gloria»; porque «estaba escrito que el Mesías había de padecer y resucitar..., y en su nombre se había de predicar a todas las naciones la conversión para el perdón de los pecados» (Lc 24,26.46-47). Su pasión nos trae la paz y sus heridas nos dan la salud verdadera (Is 53,5); pero es una pasión sufrida en obediencia y silencio, con la mansedumbre del cordero llevado al matadero (v.7).

La figura del Siervo de Yahvé no se había verificado cuando se escriben estos cantos: se esperaba para el futuro y encontró su cumplimiento en la pasión de nuestro Salvador. El fue «quien llevó nuestros pecados en su propio cuerpo sobre el madero..., con cuyas heridas fuimos sanados» (1 Pe 2,23).

Lo que hace a nuestro caso es que en este poema parecen dibujarse las primeras líneas de una teoría de la satisfacción.

3. Historia de una teoría

El NT no usa la terminología de satisfacción ni estructura un sistema para explicar la muerte de Jesús como acto satisfactorio por nuestros pecados; se contenta con afirmar de diversos modos y con varias fórmulas el sentido de la muerte del Señor como una muerte «por los pecados» del mundo y «por los pecadores», que somos todos los hombres; pero esa muerte

la considera no como mero sufrimiento, sino como obediencia, contrapuesta a la desobediencia del pecado; y más que una justicia vindicativa de Dios, pone de relieve el amor de Dios al mundo para salvarlo.

Tampoco en la literatura patrística aparece el término de satisfacción para explicar la razón de la muerte de Cristo. Sólo encontramos afirmaciones que pudieran servir de punto de partida para una teoría. En general, los Padres repiten las mismas expresiones que hemos leído en el NT. Hablan del «precio equivalente» [c], de la «compensación suficiente» y aun «superabundante» [d] con que se ha pagado nuestra deuda a Dios. Precisamente de la eficacia de la muerte de Cristo para obtenernos el perdón deducen la divinidad de Jesús; porque no hubiera bastado la muerte de un hombre para redimirnos; pero, por otra parte, deducen también la necesidad de la encarnación del Hijo de Dios, a fin de que «fuésemos redimidos por la misma carne que había pecado». Porque, aunque es verdad que Dios podía haber anulado la maldición que sobre nosotros pesaba por la sola fuerza de su poder, quiso usar de un medio más apto para nosotros mismos [1].

Cirilo de Jerusalén tiene una página digna de copiarse, porque en ella se esboza ya una teoría de satisfacción que parece preludiar la que más tarde iba a elaborar Anselmo. Dice así: «Eramos enemigos de Dios por el pecado, y había Dios decretado que el pecador debía morir. Por lo tanto, una de dos: o Dios, conforme con su decreto, hace que todos mueran, o Dios, apiadándose de los hombres, anula su decreto. Pero admira aquí la sabiduría de Dios: mantuvo tanto el rigor de su decreto como el vigor de su bondad hacia el hombre; tomó Cristo nuestros pecados en su cuerpo sobre la cruz, para que en virtud de su muerte muriésemos nosotros al pecado y viviésemos a la santidad. No es despreciable el que muere por nosotros: no es un cordero sin inteligencia, ni un mero hombre, ni un ángel, sino el Dios hecho hombre. No era tan grande la maldad de los pecadores como la santidad del que por ellos moría; si nuestros pecados eran muy graves, mayor fue el acto de virtud del que puso su vida por nosotros» [2].

[c] ἀντάξιος.

[d] ἀντάλλαγμα αὔταρκές, ὑπερβαῖνον.

[1] ATANASIO, *Adversus arianos orationes* IV 2,68: PG 26,292; BASILIO, *In Psalmos homiliae* 48,4: PG 29,440; JUAN CRISÓSTOMO, *In epistulam ad Romanos homiliae* 10 Z: PG 60,476; AMBROSIO, *De incarnationis dominicae sacramento* 6,54: PL 16,832.

[2] *Catecheses* 13,33: PG 33,812.

Pero había que esperar todavía varios siglos hasta que en los albores de la edad de la teología sistemática (escolástica) se organizasen todos esos elementos dispersos en la Escritura y la Tradición para formar un sistema tratando de explicar de una manera razonada («fides quaerens intellectum») el sentido de la muerte de Jesucristo. Anselmo de Canterbury fue el primero que acometió este problema y propuso su «teoría de la satisfacción».

En el libro primero, (t.1, p.315ss) expusimos la línea del pensamiento de Anselmo y las vicisitudes de su teoría en la historia de la teología. No es menester repetirlo aquí. Pero sí conviene copiar dos pasajes de la *Suma teológica* que apuntan dos enfoques.

En uno escribe el Doctor Angélico: «Propiamente hablando, satisface por la ofensa el que devuelve al ofendido algo que él ama tanto o más cuanto aborrece la culpa. Ahora bien, Cristo, padeciendo por caridad y obediencia, prestó a Dios un servicio mayor que el exigido para la recompensación de todas las ofensas del género humano: primero, por la grandeza de la caridad con que padecía; segundo, por la dignidad de la vida que en satisfacción entregaba, que era la vida del Dios-hombre; tercero, por la grandeza de la pasión y del dolor que sufrió... De manera que la pasión de Cristo fue, no sólo suficiente, mas sobreabundante, por los pecados del género humano» [3]. En otro dice así: «Es, sin duda, buen modo de satisfacer por otro el someterse a la misma pena que éste tenía merecida. Por eso Cristo quiso morir, para que, muriendo, satisficiese por nosotros», condenados a muerte por el pecado [4].

El concepto o, mejor dicho, el término de satisfacción no entró en los documentos oficiales de la Iglesia hasta cinco siglos más tarde. La primera vez que en ellos se menciona la «satisfacción de Jesucristo» es en los decretos del concilio Tridentino: una vez en el decreto de la justificación (DS 1529), y otra en el contexto de la satisfacción sacramental, por la cual nos «conformamos con Cristo Jesús, que satisfizo por nuestros pecados» (DS 1690). Tal vez ese mismo contexto podrá guiarnos en la inteligencia de la esencia de la satisfacción.

En documentos más recientes se usa el término con relativa frecuencia e incluso se insinúa la idea de «satisfacción vicaria», aunque no se emplee esta expresión. En ellos parece suponerse la teoría anselmiana, aunque no en todo su rigor; ni se da una ulterior explicación del sentido en que hay que en-

3 *STh* III q.48 a.2.
4 *STh* III q.50 a.1.

tender la satisfacción ofrecida por Cristo. Se insiste únicamente en la gravedad del pecado como «ofensa» de Dios, en la realidad de la muerte de Jesús por los pecados y por los pecadores, en la plenitud y superabundancia de su satisfacción, en la necesidad (hipotética) que de ella teníamos (cf. DS 3438.3891). El concilio Vaticano II habla repetidas veces de la pasión de Cristo por nuestros pecados (v. gr., GS 22).

Todo esto es lo que ahora trataremos de explicar.

4. Elaboración del concepto de satisfacción

Para elaborar una teoría de la satisfacción con la que se pueda explicar la eficacia de la muerte de Jesucristo respecto al perdón de nuestro pecado—del «pecado del mundo» (Jn 1,29)—, es ante todo necesario definir claramente el concepto de satisfacción; porque de un concepto inexacto podrían seguirse consecuencias descarriadas y aun desastrosas.

A. *Preliminares básicos.*—De una manera general, por satisfacción se entiende una compensación por el pecado, en virtud o en vista de la cual se otorga el perdón de la culpa y de la pena a ella debida. En términos concretos: una acción ejecutada en orden a pedir la absolución de la culpa y la remisión de su castigo, y aceptada por Dios para ese efecto. Para definir, pues, la satisfacción con más precisión, hay que considerar lo que es el pecado, porque de ahí se deducirá lo que debe ser su compensación.

Evidentemente, convienen todos los teólogos en la noción general de pecado como contravención a la voluntad y al mandato de Dios; pero en esa noción universalmente aceptada pueden acentuarse uno u otro aspecto, y de aquí se derivará consecuentemente un modo distinto de enfocar el problema de la satisfacción o compensación por el pecado.

Interrumpimos un momento para hacer una observación. En el contexto de «satisfacción» se considera una de las facetas del pecado: su relación con Dios en su oposición a la voluntad de Dios. Pero no hay que olvidar su otra faceta en relación con el individuo, con la sociedad y con la historia; porque el pecado, al mismo tiempo que se opone a la voluntad de Dios—y, por oponerse a ella—, destruye la armonía dentro del hombre, de la sociedad y de la historia. Esta segunda faceta no entra directamente en la consideración del pecado en el contexto de satisfacción. Conviene advertirlo desde el principio para que se sepa ya que esta categoría no es suficiente para explicar toda la virtualidad y eficacia de la obra

de la redención; tendrá que ser completada por otras categorías si se quiere llegar a una síntesis complexiva y, en cuanto sea posible, exhaustiva.

Esto nos lleva a señalar una segunda limitación de toda teoría de satisfacción. Satisfacción, por ser compensación del pecado, se coloca en el plano de una acción humana, como fue la acción del pecado. Es decir, en la satisfacción queda en primer término la obra del hombre, que hace o padece en compensación por su pecado; la obra de Dios, su perdón y su reconciliación con el pecador, pasan a segundo término, como algo condicionado por la actitud del hombre. Aunque se eviten exageraciones—y no siempre se han evitado, como inmediatamente veremos—, es claro que la palabra misma de «satisfacción» señala la acción del hombre, no la de Dios, sea que haya precedido, que acompañe o que siga a la acción del hombre. Esta es otra de las limitaciones de toda teoría de satisfacción, que deberá ser completada.

B. *Satisfacción en categoría jurídica.*—Pues bien, el pecado puede explicarse en categorías jurídicas. La analogía con estos conceptos no puede rechazarse a priori; porque Dios, lo mismo que es el creador de toda realidad fuera de El, es también la norma de toda voluntad creada y el legislador que impone obligaciones morales a las criaturas libres; la trascendencia de Dios no es sólo influjo ontológico, sino también soberanía moral.

Mirado en este contexto, el pecado es la violación de una ley impuesta por Dios y un atentado contra el orden moral establecido por El. Pero esa violación y ese atentado no exime al hombre de su sujeción a Dios; la único que hacen es trasponerla: el hombre, que no ha querido someterse a Dios como súbdito obediente, queda sujeto a Dios como culpable y reo, sometido a la pena debida por su violación de la ley, que es consecuencia de esa misma infracción. No puede la criatura burlarse del precepto de Dios, ni puede la voluntad humana escapar al dominio de la voluntad divina; porque eso sería el triunfo de la criatura sobre el Creador. Por lo tanto, obediente o rebelde, el hombre estará siempre sometido a Dios: si obediente, para recibir sus beneficios; si rebelde, para sufrir la condena. Porque el orden moral establecido por Dios requiere que el bueno reciba su premio y el malvado su castigo.

Explicado así el pecado en categorías jurídicas, habrá que declarar la satisfacción en las mismas. Esta fue, en resumidas cuentas, la explicación propuesta por Anselmo. Pero hay que hacer inmediatamente algunas acotaciones.

La primera es que, en esta concepción, se corre el peligro de imaginar, por distracción, una ley o un orden moral por encima de Dios, al que Dios mismo estaría sujeto. Es el peligro en que caen los que afirman la «necesidad» de una satisfacción para no incurrir en la pena. Esto querría decir que el mismo Dios está obligado a exigir o la pena o la compensación correspondiente a ella, y, por tanto, que no puede perdonar sin haber impuesto un castigo, sea que éste se soporte de mala gana o se acepte de buena voluntad y generosamente.

Según esa manera de pensar, la justicia retributiva sería un atributo de Dios tan absoluto y dominante que no dejaría lugar a su misericordia. Y aunque se hiciese intervenir esta última, en cuanto que ella dio al hombre el medio para satisfacer por su culpa y así evitar la pena, parece que la misma misericordia de Dios quedaba subordinada a su justicia, puesto que tenía que mirar por su satisfacción. Y esto hay que decir que es, cuando menos, una concepción demasiado antropomórfica de Dios, y además que, aun con esas atenuaciones, no se salva su soberanía suprema: se le iguala a un juez humano, sometido a un código penal que le obliga a castigar al culpable, porque faltaría a su deber de juez si dejase impune el crimen.

La segunda acotación pone todavía más en claro lo insostenible de esa explicación; porque en ella se excluye, inconsciente e involuntariamente, la posibilidad del perdón. En efecto, nos vemos enfrentados con un dilema: la satisfacción o la pena. Pero si este dilema se examina, vemos que encierra una tautología. Porque decir: o satisfacción o pena, traducido, quiere decir: o pena o pena; o pena voluntariamente anticipada o pena sufrida contra voluntad. En todo caso, hay pena; por lo tanto, teníamos un dilema falso, disimulado sólo por la diferencia de palabras, pero sin oposición entre el contenido de ambos términos. Y así venimos a parar al mismo resultado: el perdón es imposible: el dilema no estará entre perdón o pena, sino entre pena espontáneamente elegida o pena involuntariamente soportada.

Y añadamos para más claridad que, una vez ejecutado el castigo, no hay lugar a amnistía, puesto que sería injusto exigir más de la pena debida y, por lo mismo, después de la satisfacción no hay posibilidad de ejercitar la misericordia otorgando el perdón.

En fin, una tercera acotación muy importante: en esta categoría jurídica de la satisfacción es muy fácil y muy frecuente una extrapolación lamentable y peligrosa: la de dar más valor

al elemento penal que al elemento moral de la satisfacción. Es cierto que se afirmará la necesidad de que la satisfacción sea voluntaria y espontánea; pero, en último término, se insistirá en que la satisfacción, para serlo de veras, tiene que tomar sobre sí la pena que correspondería a la culpa.

No se puede negar que los partidarios de la teoría de satisfacción en categoría jurídica han exagerado este elemento penal. Se ha hablado de un Dios justiciero que, a todo trance, tiene que hacer sentir el peso de su justicia castigando, sea al delincuente, sea a su fiador o sustituto. Apenas podría fingirse una imagen de Dios más opuesta a la que nos dibuja la Sagrada Escritura.

En justicia, un inocente no puede ser sometido a pena o castigo, aunque voluntariamente se ofrezca en sustitución por el culpable, porque la pena, entendida en sentido propio, sólo acompaña a la culpa. Podrá, sí, un inocente tomar sobre sí la obligación de pagar, por ejemplo, una multa que pesa sobre su amigo, culpable de una infracción legal; pero nunca se podrá decir que él mismo ha sido culpable y por eso ha sido multado.

Además, una justicia que sólo se interesa de que el castigo sea ejecutado, caiga sobre quien caiga, dejaría por eso mismo de ser justicia para convertirse en una máquina, no sólo amoral, sino también inmoral, porque olvidaría precisamente el elemento moral de la culpabilidad en el delito y olvidaría la corrección del delincuente. Lo hemos dicho ya: Jesucristo ni fue ni pudo ser «castigado» por nuestros pecados.

En conclusión: una explicación de la satisfacción por medio de categorías jurídicas necesita muchas atenuaciones y correcciones antes de poderse aplicar a la obra de la redención. Tiene, sin duda, la ventaja de presentar un aspecto de ésta en una forma fácil de captar; y eso explica su grande aceptación entre los predicadores. Pero está expuesta a tales exageraciones y tergiversaciones, y hay que extremar tanto las precauciones al echar mano de ella, que más vale abandonarla.

C. *Satisfacción en categoría moral-interpersonal.*—Un mérito de Tomás de Aquino fue el de limar las aristas de la teoría anselmiana suavizando su rigor jurídico, en su aspecto de necesidad de castigo, realzando el aspecto moral y apuntando al de las relaciones interpersonales entre Dios y el hombre. El pecado, en cuanto que es ofensa a Dios, es una acción desagradable al mismo Dios: Dios no puede complacerse en el pecado. De aquí se deduce que la satisfacción, precisamente por tener que ser una compensación del pecado, deberá ser una acción

agradable a Dios; y para ser compensación suficiente, habrá de ser una acción que agrade a Dios tanto o más que le desagradó la acción pecaminosa: una acción en la que Dios se complazca tanto o más que fue su displicencia en el pecado.

Ahora bien, la complacencia de Dios en la acción satisfactoria se medirá no únicamente por el valor de la acción considerada en sí misma o por la materialidad misma de esa acción, sino todavía más aún por la complacencia que Dios tenga en la persona que la ejecuta. El valor de la satisfacción ofrecida por Jesucristo es infinito, porque su persona es infinitamente amable a Dios: «Este es mi Hijo amado, en quien tengo mis complacencias». Secundariamente se estimará el valor de la satisfacción de Jesucristo por la acción que ejecuta: por la vida que en satisfacción ofrece, y más que nada por la motivación interna, por la actitud del corazón con que ofrece su vida, movido del amor al Padre y a los hombres.

Son palmarias las ventajas de esta categoría sobre la meramente jurídica; se han evitado los principales inconvenientes de aquella concepción rigorista. Se explica mejor el pecado como «ofensa» de Dios, pues es rehusar la amistad que El nos ofrece. Se da lugar al perdón, sin incidir en el seudodilema de la teoría anselmiana. Se ha arrancado el concepto de satisfacción de aquel ambiente frío, tribunalicio y casi comercial, para transportarlo al ambiente cálido de las relaciones interpersonales de amistad, de su pérdida por la infidelidad del pecador y de su restablecimiento por el acto satisfactorio, y, por supuesto, no se da cabida al pensamiento horrible de que Jesús fuese «castigado» por nuestros pecados.

Como explicación fácilmente inteligible y más cercana a expresar el misterio, debe preferirse, sin titubeos, a la explicación en categorías jurídicas. Aquí no es un Dios justiciero que exige severamente el castigo, forzado o voluntario, sino es Jesús quien, por amor a los hombres y a su Padre, hace todo lo posible por complacer a su Padre y así obtener para nosotros su perdón.

Sin embargo, aun con estas correcciones, la categoría moral-interpersonal no parece poder dar razón del todo de la muerte de Cristo como satisfactoria. Al menos, en la exposición hecha por Tomás de Aquino y sus seguidores, todavía se da mucha importancia al elemento penal, sin lograr desprenderse del aspecto de obligación del pecador con respecto a la justicia vindicativa de Dios. Porque se dice que la satisfacción requiere, para ser perfecta, la suscepción voluntaria de la pena

debida al pecado, y que sólo así es verdaderamente una acción agradable a Dios.

Por supuesto que Tomás de Aquino considera como pena debida al pecado, en este contexto, no la condenación eterna ni su experiencia, aunque sólo sea momentánea, sino la muerte corporal, según la sentencia pronunciada en el paraíso contra Adán: «Ciertamente morirás» y «en polvo te has de convertir» (Gén 2,17; 3,19).

Prescindamos aquí de si este modo de interpretar la muerte agota o no el sentido bíblico de la idea de muerte. Pero sí deberemos advertir que esta reducción de la pena propia del pecado a la miseria de la muerte corporal parece romper un poco la lógica del raciocinio; porque Jesucristo, ciertamente, nos libra por su satisfacción de la muerte eterna debida al pecado, y *no* de la muerte temporal, si no es únicamente en el sentido en que ésta es símbolo de aquélla; es decir, nos libra de la muerte corporal solamente en cuanto la del pecador es su fijación en el pecado, que induce la muerte eterna del infierno. No fue ésta la muerte con que él murió, y, consiguientemente, no se podría decir que él había tomado sobre sí voluntariamente el dolor equivalente a la pena debida al pecador por el pecado. Dicho con otras palabras: Cristo no murió la muerte que era castigo del pecador, porque no murió la muerte del pecador.

Además, aunque se hace un esfuerzo por evitar rigores jurídicos, parece que se traspone el mismo rigor a las relaciones interpersonales.

Por otra parte, si, inculcando el elemento moral, se relega el elemento aflictivo a un lugar secundario, se puede llegar a la conclusión de que Jesús satisfizo por nosotros *en* su muerte, pero no precisamente *por* su muerte; *en* el padecimiento, no *por* el padecimiento. Y prolongando la línea, se dirá que cualquier acción suya hubiera sido más que suficiente para satisfacer por nuestros pecados: una lágrima, un suspiro de Jesús hubiera sobradamente bastado para borrar todos los pecados del mundo y de otros mil mundos que existiesen.

Pero entonces resulta más difícil explicar dos puntos. Uno es la importancia que la Escritura da a la pasión, a la sangre, a la muerte misma de Jesús; porque su sangre y su muerte se presentan como el medio de nuestra redención, no como algo accesorio a ella. Lo segundo es que, en ese modo de ver, la muerte de Cristo parece hacerse superflua como obra de redención, y entonces es muy difícil de entender por qué Dios

ordenó las cosas de esta manera «en su designio y previsión» y por qué Cristo dice que «ha venido *para dar su vida*—no solamente a llorar y suspirar—por la redención de muchos».

Habrá que refugiarse en la respuesta de que su muerte fue una consecuencia histórica de su actuación como Profeta e Hijo de Dios y de la persecución de sus adversarios, y se añadirá que Dios lo ordenó así, lo incorporó en su plan salvífico, y Jesús lo aceptó así para poder dar una manifestación más espléndida de su amor. Pero esto es renunciar a explicar la eficacia redentora y el «valor satisfactorio» de su muerte.

En último término, se acogería uno a considerar su muerte como un motivo para excitar nuestro amor y correspondencia, pero no como una acción que en sí misma tenía virtualidad para cambiar nuestra situación de pecadores y, en consecuencia, se incurriría en una explicación de tinte pelagiano, reduciendo la redención a un ejemplo o un estímulo, pero despojándola de eficacia causal: un sermón escenificado dramáticamente para excitarnos a la conversión, no una acción redentora que nos capacita para ser hijos de Dios. Pero, con ello, el sentido de la vida toda de Jesucristo se convertiría en un enigma más que en un misterio.

En resumen, la explicación de la satisfacción en categoría moral-interpersonal representa un avance sobre la explicación en categoría jurídica. Con todo, aún no ha soltado el lastre de cierta matemática cuantitativa: a tal grado de ofensa a Dios o de displicencia de parte de Dios debe corresponder tal grado de homenaje a Dios o de complacencia de su parte, y para ello ha de tenerse en cuenta también el aspecto doloroso de la obra satisfactoria. Pero este mismo avance se ha pagado caro: la muerte de Cristo no es necesaria para nuestra redención, sino sólo «un modo conveniente» de obtenerla. Con ello se renuncia prácticamente a explicar el porqué de la cruz.

¿No será posible dar un paso más, desentendiéndose de equivalencias cuantitativas, insistiendo en el aspecto interpersonal y tratando de penetrar la razón de la necesidad de la muerte de Jesús? Es lo que intentan quienes proponen declarar la satisfacción de Cristo en categoría penitencial.

D. *Satisfacción en categoría penitencial.*—Como dijimos, uno de los primeros documentos del Magisterio eclesiástico en que aparece el término de «satisfacción» es el decreto del concilio Tridentino sobre el sacramento de la penitencia, al hablar de la satisfacción sacramental (DS 1690). Pero antes de fijar la atención en el elemento doloroso de esta última, con-

viene considerar todo el movimiento de conversión; porque la satisfacción penosa es parte de la conversión, la acompaña y sólo tiene sentido dentro de ella: dentro de la «metánoia», del cambio de corazón, de la rescisión de la opción pecaminosa, de la retracción de la actitud rebelde contra Dios.

Ante todo, el movimiento de conversión no arranca del mismo pecador, sino que viene de Dios: de El nace la iniciativa; porque el comienzo mismo de la conversión tiene su origen en la llamada de Dios que mueve al pecador a retractar su pecado y a volverse a Dios. La conversión, por tanto, no es la vuelta a un Dios justiciero que reclama un castigo, sino al Dios misericordioso, que ama al pecador, aunque deteste su pecado. Dios es quien, por amor al pecador, le da la gracia para su conversión. Consiguientemente, en la penitencia, mediante la conversión y la satisfacción, no tanto es el hombre el que se reconcilia con Dios cuanto, más exactamente, Dios es quien reconcilia consigo al pecador. Esto nos trae a la memoria la frase de Pablo: «Dios reconciliaba consigo al mundo en Jesucristo» (2 Cor 5,18-19).

La esencia del sacramento de la penitencia, según la enseñanza del Tridentino, consta de dos elementos denominados «materia» y «forma»: en concreto son los actos del penitente y la absolución del sacerdote. El perdón es, bajo este aspecto, una acción conjunta de Dios y del hombre: el abrazo en que se encuentran Dios que perdona y el hombre que se arrepiente; como aquel abrazo del padre que, «conmovido en sus entrañas, corre al encuentro» de su hijo pródigo, mientras éste confiesa entre lágrimas: «Padre, he pecado contra el cielo y contra ti» (Lc 15,20-21). La conversión y la satisfacción no es una acción que aplaca la ira de Dios, ni que le mueve a perdonar, sino el acto del hombre, que, empujado, envuelto y como arrebolado por la acción divina, remueve el pecado del corazón del hombre y así, subordinada pero eficazmente, coopera con la acción de Dios para el perdón del pecado.

Con esto hemos asegurado dos puntos que nos parecen importantes para una teoría de la satisfacción: su necesidad absoluta y su dependencia radical de la acción misericordiosa de Dios. Su necesidad absoluta; porque para que Dios otorgue el perdón es indispensable que el pecador lo pida confesando su pecado y retractándolo: no hay posibilidad de perdón para quien se obstina en no quererlo. Su dependencia radical de la acción misericordiosa de Dios; porque la iniciativa del movimiento de conversión en el pecador proviene de Dios: «Vivo yo, afirma Yahvé el Señor, que no me complazco en la muerte

del impío, sino en que se convierta de su camino y viva» (Ez 33,11).

También es fácil de comprender el elemento de compensación, no cuantitativa, sino cualitativa. El acto de conversión no es un mero distraerse y olvidar la prevaricación pasada, ni siquiera solamente admitir la propia culpabilidad, sino un acto positivo, un cambio de corazón, «metánoia», una opción opuesta diametralmente a la opción pecaminosa. «Me levantaré e iré a mi padre», es la decisión que toma el hijo pródigo (Lc 15,18).

Judas, el traidor, se arrepiente y reconoce que ha obrado mal entregando sangre inocente; pero no volvió a Jesús a pedirle perdón (Mt 27,3-5). Pedro se acuerda de la palabra de Jesús y, saliendo fuera, llora amargamente (Mt 26,75). La diferencia entre ambos arrepentimientos es evidente; el primero no se relaciona con la persona a quien se ha ofendido; el segundo brota de una mirada de Jesús y de un pensamiento hacia el Maestro, a quien se acaba de negar. El dato de la mirada de Jesús (Lc 22,61), sea cual fuere su exactitud histórica, es de una veracidad teológica profundísima. La ofensa personal de Dios sólo puede compensarse con la vuelta a El y con el llanto por haberle ofendido: vuelta y llanto provocados por una mirada de Jesús, apesadumbrada pero benévola y, por lo mismo, invitadora y fortificante.

Lo que todavía necesita declaración es el elemento penal o penoso de la satisfacción. Es el que se acentúa más como propio de esa parte del sacramento de la penitencia que se designa precisamente con el nombre de satisfacción (cf. DS 1689-1693).

Es menester, ante todo, puntualizar algunas ideas.

En primer lugar, el concepto de «pena». La del pecado no obedece a un código penal positivista, en el que el castigo es extrínseco al delito. La pena del pecado es su consecuencia connatural y necesaria. Consecuencia doble: la pérdida de Dios y el desorden interno en el hombre y en su mundo. Pena impuesta por Dios, en cuanto que su voluntad, idéntica con su santidad sustancial, no puede menos de mantener el orden de los seres creados por El.

De aquí se origina la penosidad de la conversión. Porque no es simplemente la «ida», sino la «vuelta» a Dios: vuelta en un mundo, interno y externo, desquiciado por el pecado. Por esa causa, la satisfacción sacramental, aunque mira al perdón del pecado y de la pena, en vista de ese perdón, toma sobre sí espontáneamente una penalidad o sobrelleva pacientemente las desgracias temporales permitidas por Dios (DS 1693).

La satisfacción, repetimos, mira al perdón del pecado y de la pena. Nótese bien: no mira al perdón del pecado *mediante* la pena, sino al perdón del pecado y *también* de la pena a él debida. Por eso la esencia de la satisfacción sacramental es, ni más ni menos, la exención de la pena debida al pecado; sin esta exención, la satisfacción carecería de sentido. Y así se comprenderá que el dilema: «o satisfacción o pena», recobra el significado que en la teoría jurídica había perdido.

Sin embargo, aunque el fin de la satisfacción sacramental es esencialmente la exención de la «pena», pide, por otra parte, esencialmente un elemento aflictivo o doloroso, una «penalidad».

El porqué de ello puede explicarse desde un punto de vista psicológico.

El pecador se había apartado de Dios y, para acercarse de nuevo a El, tiene que recorrer en dirección contraria el camino por el que se había alejado. Según la fórmula clásica en teología, el pecado es «alejamiento de Dios y acercamiento ilegítimo a las criaturas», dejar a la bondad infinita para abrazarse indebidamente con los bienes limitados y, en último análisis, para amarse desordenadamente a sí mismo: por el pecado el hombre quiso hacerse «semejante a Dios» y constituirse a sí mismo en dios, amándose a sí mismo más que a Dios. El movimiento de conversión no podrá menos de exigir un desasimiento y como desgarramiento de las criaturas, en cuanto que su amor ilícito se opone al de Dios; vuelta a Dios que implica una rotura con las criaturas idolatrificadas y, en definitiva, consigo mismo, con el «yo» rebelde y autodivinizado.

La rotura con el pecado y consigo mismo en cuanto pecador no puede realizarse por un mero acto interno de la voluntad; éste será, sí, el acto principal y determinante de la conversión; pero, precisamente para ser verdadera y sincera, tiene que serlo de todo el hombre, no sólo de su mente y corazón. Lo mismo que el pecado había sido primariamente un acto de su voluntad, pero había arrastrado a todo el hombre en su actitud personal y en su relación con el mundo, así también su conversión tiene que envolver a todo el hombre, en sí mismo y en su situación respecto de lo que le rodea. El hombre no es solamente una voluntad, sino, además, una afectividad y una sensibilidad. La conversión, por lo tanto, tendrá que extenderse a su afectividad y sensibilidad. Es donde en la conversión entra el elemento doloroso y aflictivo: en la afectividad y en la sensibilidad del hombre; como, por el contrario, en el pecado había entrado también el elemento de placer en su afectividad y sensibilidad.

Además existe en el hombre mismo una zona que escapa al dominio de la libertad humana; precisamente es esa zona

de afectividad y sensibilidad la que se sustrae al imperio de la voluntad y la que, por consiguiente, la voluntad tiene que esforzarse por sujetar paulatinamente a su dominio. De aquí se deriva una consecuencia: en la conversión, para ser total y sincera, la voluntad tiene que inducir a la afectividad a colaborar con el acto de la misma voluntad hasta lograr la conversión entera de todo el hombre en toda la extensión de su ser. Y de aquí viene la necesidad de imponer a la misma sensibilidad un movimiento de conversión contrario a la adhesión ilícita a las criaturas, un alejamiento de ellas, que por fuerza será doloroso, para acercarse a Dios. Y aquí es donde encaja el elemento sensiblemente penoso y aflictivo de la satisfacción. No es puramente una obligación impuesta por una ley externa de justicia punitiva la que requiere una satisfacción penosa, sino el movimiento interno de la conversión el que lleva consigo la renuncia sensiblemente dolorosa al afecto pecaminoso hacia las criaturas.

Hoy día la penitencia que se suele imponer en el sacramento tiene, al parecer, poco de aflictiva; pero en la renovación penitencial se inculca la conveniencia de imponer al penitente, mejor que sólo tres avemarías, algún acto externo de servicio a la comunidad, que por lo mismo implicaría más renuncia y más penalidad. En todo caso se trata de ayudar con acciones buenas, y en algún sentido aflictivas, a la imperfección o insuficiencia del acto interno de conversión.

También desde un punto de vista óntico. El pecado se comete dentro de este «cosmos», del «orden» de la creación; lo trastorna sujetándolo a «la vanidad», subyugando las criaturas y a sí mismo al «poder de las tinieblas». Se ha producido algo que excede a las fuerzas del hombre. Su arrepentimiento sólo no basta, y a él tienen que sumarse los gemidos de dolor con que, uniéndose a los de la creación (cf. Rom 8, 20-21), de su parte colabore a la restauración del orden perturbado.

Se diría que la conversión, por necesidad intrínseca a su ontología, como retractación total del pecado, no puede reducirse a un acto interno de aborrecimiento de la falta cometida, sino que desborda en una acción externa y dolorosa que, impregnada y vivificada por la retractación interna del corazón, es la que constituye la satisfacción penitencial.

Por aquí se ve cómo la satisfacción no es puramente «medicinal» o «pedagógica», con miras a evitar el pecado en el futuro, sino también—en cierto sentido—«vindicativa» o «punitiva» o, si se prefiere, retroactiva y retrogresiva respecto del pasado. La satisfacción contribuye, por su parte, a la destrucción del pecado pretérito.

Y por aquí se entenderá también que el dolor físico y sensible, en sí mismo extraño al campo de la moralidad, queda integrado en el movimiento moral de la conversión.

Una consecuencia ulterior: el dolor es una condición necesaria de la satisfacción. No basta decir que lo es en la hipótesis de que Dios la desease condigna. La hipótesis que lo hace necesario no ha sido puesta por la voluntad de Dios, sino que se introdujo en el mundo por la opción pecaminosa del hombre. En la satisfacción es ineludible el elemento de dolor, porque la conversión se lleva a cabo en la hipótesis, verificada en fuerza del pecado, de una humanidad, de una creación y de una historia desordenada y desquiciada.

Si la satisfacción de Jesucristo tuvo que realizarse no solamente en el dolor, sino mediante éste, es porque tiene lugar en la hipótesis histórica del pecado del mundo, que ha determinado para él su existencia «en carne de pecado», aunque sin pecado él mismo.

La parábola del hijo pródigo, a la que ya hemos aludido, aunque no trata de describir precisamente el arrepentimiento del pecador, sino la misericordia de Dios, que le perdona, sugiere las mismas ideas. El pecador «entra en sí mismo», se da cuenta de la desgracia que se ha atraído por su pecado: «Padre, he pecado contra el cielo y contra ti».

El pecado hiere con su doble filo: ofende a Dios y daña al hombre. Contra Dios, no es solamente la infracción de una ley obligatoria para todo hombre, sino, más que nada, es una ofensa personal contra nuestro Padre. Ofensa por un doble título: por ser contra Dios legislador y por ser contra Dios bienhechor. Contra el mismo hombre pecador, su culpa le arrastra a la miseria, al rebajamiento, a la desintegración moral y social.

Al arrepentirse, el pecador, aunque se sabe «indigno de llamarse hijo», apela al corazón de su «Padre» con la esperanza del perdón. No teme un castigo; al contrario, confía que no se le impondrá; lo único que le parece inevitable es que se le retiren los derechos de hijo; no se imagina la generosidad del perdón. De su parte se ofrece al trabajo duro de jornalero; es la satisfacción que él puede prestar.

En conclusión: la categoría sacramental aprovecha los elementos útiles y valederos de la teoría moral-interpersonal, los completa y sublima, esquivando, por descontado, los escollos de la teoría jurídica.

Explica la necesidad irreemplazable de la conversión y de la satisfacción penosa en orden a obtener el perdón del pecado

y la exención de su pena; y coloca todo este proceso en el contexto de la iniciativa misericordiosa de Dios, que sólo desea reconciliar consigo al pecador.

Pero ¿cómo aplicar este concepto a la satisfacción ofrecida por Jesucristo, que no satisface por sus pecados, sino por los nuestros y por nosotros pecadores? Su satisfacción sólo puede explicarse como «vicaria», para emplear el término legitimado ya por su uso. ¿Qué significa «satisfacción vicaria»?

E. *Satisfacción vicaria.*—La nota lexicográfica antes explicada y el lenguaje teológico común nos hacen pensar en una satisfacción, no sólo «en favor», sino también «en lugar» del pecador. Pero este concepto, que se expresa por la cláusula «satisfacción vicaria», necesita interpretación.

Para mayor claridad, procedamos por vía de negación y afirmación, eliminando primero los elementos que no entran en ella y estableciendo después los que la constituyen. Ponemos por delante, a modo de tesis, la distinción que creemos es esencial en este tema: la «vicariedad» debe explicarse no tanto como «sustitución», sino como «solidaridad» y «capitalidad».

Negativamente, la vicariedad en la satisfacción no puede significar la sustitución del inocente por el culpable, ni en cuanto al «reato de culpa» ni en cuanto al «reato de pena». No en cuanto al reato de culpa o respecto de la misma culpabilidad, porque el que satisface se supone que es inocente, que no ha cometido el pecado por el cual va a satisfacer; y la razón es que, si él fuese culpable, necesitaría de otro vicario o vicegerente suyo para obtener el perdón deseado. Tampoco en cuanto al reato de culpa u obligación de someterse al castigo correspondiente a la culpa; porque él no tiene pecado, y, por consiguiente, cualquier penalidad que sufra en su acción satisfactoria no puede tener propiamente sentido de pena en él; la vicariedad de su satisfacción postula que su prestación no sea obligada por otro título, menos aún por el de pena o castigo.

Una derivación de esta idea es que la penalidad o sufrimiento soportado por el vicario en la satisfacción no tiene que igualar a la pena debida por la culpa. En una palabra: satisfacción vicaria no debe confundirse con satisfacción sustitutiva. Otra consecuencia es que la satisfacción vicaria no puede excusar al pecador de toda retractación de su mala voluntad, aunque pueda, sí, eximirle del reato de pena. Excusar al pecador de la «metánoia» o conversión del corazón sería radicalmente inmoral y no puede ser el objetivo de la satisfacción vicaria. No puede darse una conversión por sustitución; porque, ni el

inocente tiene que convertirse, ni puede arrepentirse «en lugar de» otro.

Positivamente, la vicariedad se funda en cierta solidaridad entre el culpable y el inocente. La solidaridad se presupone para que el acto satisfactorio del inocente pueda afectar y pertenecer, o atañer al pecador, y ser considerado como «suyo» por su unión, física o moral, con el inocente que satisface vicariamente. En virtud de la solidaridad puede el justo satisfacer «en favor» y, con las reservas arriba indicadas, «en lugar» del pecador.

La solidaridad humana es una realidad innegable. Las relaciones privadas de inter-subjetividad, una de cuyas expresiones es el lenguaje humano; las relaciones sociales, con sus conflictos y compromisos mutuos; el influjo del pasado histórico en las decisiones del presente; todos estos fenómenos son manifestación de solidaridad para el bien y para el mal.

La muerte de Cristo no es una excepción; pero no puede reducirse a uno de tantos actos en solidaridad: hemos de añadir la «capitalidad». Con esta palabra se quieren indicar dos ideas. Una es la universalidad: la cabeza se considera que actúa en favor de todo el cuerpo. Otra, más importante en nuestro caso, es la insustituibilidad: la acción del que es cabeza no puede ser ejecutada por ningún otro miembro. En efecto, tratándose aquí de la satisfacción por «el pecado del mundo», es necesaria una satisfacción que alcance a todos los hombres, contaminados por aquel pecado universal. Pero tal satisfacción deberá necesariamente ser prestada por alguien que, en algún sentido, lleve en sí a todos los hombres y que sea su cabeza, de modo que su acción sea indispensable, porque ninguna otra sería capaz de contrabalancear aquel pecado de todos los hombres.

Evidentemente, la satisfacción fundada en esta solidaridad y capitalidad—solidaridad capital o capitalidad solidaria—es toda ella «en favor» de los pecadores, y además «en lugar» de ellos, en cuanto que ellos, por carecer de capitalidad, no podían prestar tal satisfacción: el vicario que satisface de esta forma pone una acción que ningún otro hombre pudo ejecutar; él es el único capacitado para ello. Sólo en este sentido obra él «en lugar de los pecadores».

Resta ahora que apliquemos estos conceptos a la satisfacción obrada por Jesucristo, aunque ya en la exposición precedente la hemos tenido siempre a la vista.

5. La satisfacción prestada por Cristo

Con las ideas hasta aquí expuestas podemos pergeñar una síntesis sobre la satisfacción prestada por Jesucristo.

A. *Núcleo central.*—Los dichos de la Sagrada Escritura y la enseñanza de la Iglesia en sus múltiples manifestaciones nos inclinan a afirmar que la doctrina de la satisfacción de Jesucristo por los pecados de los hombres pertenece al depósito de la fe conservado por la Iglesia. Indudablemente, Cristo murió por nuestros pecados, no solamente en cuanto que ellos fueron causa de su muerte, sino también en cuanto que la finalidad de ésta fue precisamente el perdón y la supresión del pecado.

Pero con esto no se prejuzga en favor de una opinión particular entre los teólogos. Ninguna de las teorías defendidas en las escuelas católicas ha recibido una aprobación definitiva sobre las otras, aun cuando en algunos documentos del Magisterio parezca insinuarse tal vez cierta preferencia por algunas de ellas; sabido es que en tales documentos se echa mano de la opinión más común, sin pretender darle más garantía de verdad dogmática de la que en sí posea; es, sencillamente, una manera de entendernos en una época determinada.

Este núcleo central encierra tres afirmaciones: la universalidad del pecado, la pasión y muerte de Cristo en orden a obtener su perdón, y el logro de este efecto mediante un cambio radical en la relación mutua entre Dios y la humanidad, cuya aplicación, empero, no es automática, sino dependiente de la aceptación individual, como ya se explicó.

B. *Las teorías.*—Las diversas teorías de la satisfacción tratan de integrar la pasión de Cristo en ese contexto de pecado y de perdón.

Pues bien, la muerte de Jesús presenta, a todas luces, dos aspectos: uno, moral, de caridad y obediencia; otro, físico, de dolor extremo. Según que el acento se ponga sobre uno u otro de estos aspectos, se sostendrá una de dos teorías: o la de reparación moral, en la que el reconocimiento de la soberanía suprema de Dios y de la sumisión total del hombre, como movimiento contrario al del pecado, lo compensa y satisface; o la de expiación aflictiva por la que libremente se acepta el sufrimiento que, como pena, correspondería al pecado y con ello se alcanza su perdón. En la primera, el dolor viene a ser accesorio: Cristo nos redime «en» su muerte, más que «por» su

muerte; en la segunda, la actitud moral del paciente no se desestima, pero cuenta menos en orden a la remisión de la culpa. Por su mismo énfasis en uno solo de los aspectos, ninguna de ellas parece haber logrado una síntesis.

Para evitar estos inconvenientes e insuficiencias, parece que habrá que hablar mejor de una reparación expiativa: «reparación», porque su elemento primordial, expresado por ese sustantivo, es el moral; «expiativa», porque el elemento penoso es también esencial, aunque subordinado, y por eso se enuncia mediante un adjetivo. Con esta fórmula se presentaría claramente la satisfacción como compensación del pecado en su doble carácter de desobediencia respecto de Dios y de amor desordenado de sí mismo, de ofensa inferida a Dios y de desorden introducido en el mundo.

Con todo, todas estas teorías parecen mantenerse dentro del esquema de satisfacción jurídica o moral interpersonal que arriba criticamos; por eso hemos preferido el esquema penitencial. Pero para esquivar todo juridicismo y extrinsecismo, conviene ahondar más en la realidad profunda del pecado y de la gracia: porque, sin anular el aspecto jurídico-moral, la realidad pecado-gracia es más honda y vital.

C. *Vitalidad existencial del pecado y del perdón.*—«El pecado del mundo» es un acto de ofensa de Dios, o como pecado original, o como la suma de los pecados personales, y además crea una situación histórica e interna al hombre. «Por (la transgresión de) un hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, y ésta pasó a todos, dado que todos pecaron» (Rom 5,12), vendidos a la esclavitud del pecado (cf. Rom 7, 14-23). El resultado de esta situación es en cada hombre la imposibilidad de amar a Dios como hay que amarle para gozar de su amistad y participar de su Espíritu, la imposibilidad de vencer el propio egoísmo como es necesario para establecer la sociedad humana, y, en consecuencia, la imposibilidad de encaminar su vida y la historia hacia el fin último de ambas. Todos éstos son efectos del pecado que entró en el mundo. Efectos, como se ve, internos al hombre en su dimensión individual e histórica.

Por contraste, el perdón o la gracia no es una mera entidad jurídica, sino una nueva creación, como repite Pablo tantas veces: una nueva realidad óntica interna al hombre e injertada en su historia. Gracia creada e increada, presencia del Espíritu, que transforma el corazón del hombre, capacitándole para amar a Dios como hay que amarle y capacitando a la sociedad hu-

mana, a la Iglesia, para enderezar la historia hacia la participación suprahistórica en la vida de Dios.

Siendo tan profunda la vitalidad existencial del pecado y del perdón, no menos deberá ser la del medio con que se destruyó el pecado y se obtuvo el perdón.

D. *Vitalidad existencial de la satisfacción de Cristo.*—Tres elementos determinan la que llamamos vitalidad existencial de la satisfacción de Cristo: el acto en sí, la situación concreta en que se ejecuta y el sujeto que lo ejecuta.

El acto en sí es la renuncia total del hombre a sí mismo en servicio de obediencia y amor a Dios y en apertura a todos los hombres. Por su misma naturaleza, este acto es diametralmente opuesto al del pecado, que fue la reclusión del hombre en un egoísmo cerrado frente a Dios y frente a los demás hombres. Es un acto completamente libre y personal. En él, Jesucristo, como persona, dispone sobre su naturaleza, que es, aunque «sin pecado», «carne de pecado» y, en cuanto tal, sujeta al dolor y al horror a la muerte; y al disponer con su voluntad humana «deliberada» y personal (en la persona única divina) de su voluntad «natural», domina en sí la naturaleza y la conquista, y «condena el pecado» en aquella «carne de pecado» suya. Era ésta la victoria contra el pecado, imposible para «la carne» por su debilidad congénita, pero posible para el que estaba lleno del Espíritu de vida (cf. Rom 8,2-3; Heb 9,14).

La situación en que Jesucristo ejecuta su acto de renuncia total y entrega a Dios por los hombres es precisamente esa «carne de pecado»: situación solidaria con la del hombre, reo de pecado y de muerte. Situación aceptada voluntaria y libremente por el Hijo de Dios, porque en ella, en solidaridad con el hombre pecador, quiere reconocer vitalmente el estado miserable del hombre, que sólo de la omnipotencia amorosa de Dios puede recibir el perdón y la salvación. Por razón de su «carne de pecado», su «gemido vehemente con lágrimas» reconociendo la situación desesperada del hombre y pidiendo la salvación a quien solo podía dársela (cf. Heb 5,7), es homogéneo al que el pecador debía, pero no podía exhalar, obcecado y aprisionado como estaba por el pecado: homogéneo, aunque sólo analógicamente, porque en Cristo la «carne de pecado» lo es «sin pecado». No obstante esta diferencia, su solidaridad con el hombre pecador no puede ser mayor ni más radicalmente aceptada por él, desde que se acercó a recibir de Juan el bautismo mezclándose entre el pueblo que se iba a bautizar (cf. Lc 3,21).

Finalmente, el acto de confesión de la condición pecadora humana y de reconocimiento del poder salvífico divino lo lleva a cabo Jesucristo en calidad de «cabeza» del género humano. Lo es en virtud de su unicidad como «el Hombre» en la máxima apertura posible a Dios y a los hombres, como «el punto en que convergen los anhelos de la historia, el centro de la humanidad» (GS 45), «el nuevo Adán» (1 Cor 15,45). Como «el Hombre», se alza en medio de nuestra historia y, con su acto, condicionado por la situación pecadora de nuestra historia, se abre a la acción salvífica de Dios dentro de nuestra historia. Por ser acto del que es Cabeza del género humano, su virtualidad se extiende a todos los hombres. «Así como por un hombre el pecado entró en el mundo», de modo que, sujetos a su esclavitud, «todos pecaron», porque aquel pecado, sin suprimir la responsabilidad de los pecados personales, había inducido en todos los hombres la inevitabilidad de pecar, arrastrándolos a la condenación, «así, por la acción santa de uno», por la obediencia de Cristo hasta la muerte, hemos sido capacitados para obrar el bien en orden a la obtención de la vida eterna, sin ser eximidos por ello de la obligación de tomar por nosotros mismos la decisión de adherirnos a Cristo (cf. Rom 5,12-21).

E. *La necesidad de la satisfacción de Cristo.*—No es un arancel legalístico de crímenes y castigos el que hizo necesaria la pasión de Cristo. La vitalidad existencial del pecado y del perdón no puede reducirse a las normas de un código penal ni de un código de honor. El pecado era una realidad histórica e interna al hombre, y sólo podía retractarse y retrovertirse mediante una acción dentro de la historia que alcanzase al corazón del hombre.

Dios toma en serio al hombre; no quiere violentar la libertad de que le había dotado; la respeta, porque el respetarla es gloria del mismo Dios. Quiere perdonar al hombre, rehabilitarlo en su realidad íntima y en su condición histórica; pero no por un derroche de poder, forzando la libertad y humillando la dignidad del hombre, sino con una equidad condescendiente, exigiéndole el reconocimiento libre de su situación precaria y la entrega confiada al mismo Dios, único que puede salvarlo perdonándole.

Esto es lo que Dios pide a Jesucristo, «el Hombre», solidario con todos los hombres y Cabeza de la humanidad entera. Y Jesucristo, en la situación histórica del pecado del mundo, en su «carne de pecado», se entrega al Padre en sumisión obediente y amorosa; y con su entrega se abre a la auto-donación del Padre a él como «Hombre» y en él a todos los hombres. El muro del

pecado que intercepta la intervención benéfica de Dios en nuestra historia se ha derribado, y el Espíritu de Dios puede irrumpir en los corazones de los hombres para darles vida y, en la historia humana, para reencaminarla a Dios.

La satisfacción prestada por Jesucristo es el acto de aceptación de la paternidad divina que «el mundo» había rechazado. Ese acto, evidentemente, es más agradable a Dios que le había sido enojoso y ofensivo «el pecado del mundo», pero no se agota únicamente en ello el sentido de la satisfacción de Cristo. Su muerte en la cruz por obediencia y amor es la reversión total del pecado, realizada por «el Hombre», solidario de todo hombre en su situación histórica y según toda su dimensión humana en la «carne de pecado».

Sin negar un aspecto jurídico-moral en la satisfacción, hay que llegar hasta admitir un aspecto más hondo físico-existencial. Porque ni el pecado ni el perdón son puramente relaciones jurídico-morales y forínsecas, sino realidades entitativas que modifican internamente al hombre y estructuran su historia.

Jesucristo satisface plenamente «en favor» de todos los hombres al introducir en la historia la realidad de su acto de sumisión y entrega a Dios, y al dejar paso a la gracia de Dios para que transforme el corazón del hombre con la efusión de su Espíritu. Al mismo tiempo, Jesucristo satisface «en lugar» de los hombres, porque a la cabeza de todos, mejor dicho, como Cabeza del género humano, como «el Hombre», con un acto que «un hombre» cualquiera, aun el más dotado y el más santo, no hubiera podido ejecutar, conquista en sí mismo la naturaleza de «carne de pecado» y adquiere «la fuerza del Espíritu» para infundirlo en todos los que crean en él y le reconozcan como Cabeza de la humanidad reconciliada. Jesucristo, en fin, satisface con su pasión y muerte, porque se ha incorporado a los hombres en su situación pecadora sujeta a la muerte: «No se avergonzó de llamarnos hermanos» a los que éramos pecadores (Heb 2,11) y soportó el «ser contado entre los malhechores» (cf. Lc 22,37: único pasaje en que se pone en labios del mismo Jesús una cita explícita del cuarto canto del Siervo: Is 53,12).

Para perdonar a los hombres, Dios los ha buscado en su situación histórica, y recibe su respuesta en un evento histórico dentro de aquella situación: la respuesta dada por «el Hombre» «en favor» de todos los hombres y, en cierto sentido también, «en lugar» de todos ellos. Y esta respuesta del Hijo-Hombre ha cambiado la situación del hombre frente a Dios: «Si por un hombre—Adán 'el hombre'—entró el pecado en el mundo...,

y los arrastró a la condenación, también por el acto generoso de un hombre—Cristo 'el Hombre'—se extiende a todos la justificación vivificadora; ... para que, como reinó el pecado mortífero, así reine la gracia, germen de vida eterna, mediante la justificación aportada por Jesucristo nuestro Señor» (Rom 5, 12-21).

F. *Excelencia de la satisfacción de Cristo.*—Para ponderar la excelencia de la satisfacción ofrecida por Cristo solían emplearse categorías jurídicas y casi cuantitativas. Aunque imperfectas, no dejan de ser útiles: visualizan en alguna forma la obra de Cristo y las encontramos usadas en el NT.

La satisfacción de Cristo es condigna y, más aún, sobreabundante, en cuanto que, en la estimación moral, iguala y supera en su bondad la malicia del pecado. Pedro decía que hemos sido «rescatados con la sangre del Cordero inmaculado, de más valor que el oro y la plata» (1 Pe 1,18-19). Valor intrínseco a la sangre de Cristo, por la persona que la ofrece, por el motivo de obediencia y caridad porque la ofrece, y por el acto de renuncia y entrega total con que la ofrece.

Por ello mismo, el influjo de la satisfacción de Cristo es ilimitado a todos los pecadores del mundo, que somos todos los hombres, porque posee en sí misma virtud para borrar todos los pecados del mundo (cf. 1 Jn 2,2).

Su satisfacción «borra el pecado del mundo» (Jn 1,29). Primariamente, dice Santo Tomás, el pecado original [5], del que manan, como consecuencia inevitable, los pecados de quienes no han sido aún incorporados a Cristo (cf. Rom 5, 12; 7,12-23). A esa satisfacción no coopera el hombre, sino que la hace suya por la fe en el bautismo, en el que no es posible imponer una satisfacción. El pecado del cristiano, miembro ya de Cristo por el bautismo, es analógico con el anterior, por razones que sería largo explicar. A su perdón contribuye el pecador con su satisfacción penitencial «por Cristo» y «en él, de quien cobran valor y por quien son presentadas al Padre y aceptadas por el Padre» (DS 1691).

La muerte de Cristo es satisfacción en el sentido más puro y más profundo, porque lo es en «vicariedad» exenta de la necesidad de satisfacer por pecado propio, en «solidaridad» voluntaria por «la carne de pecado» que asumió, y en «capitalidad» absoluta por ser «el Hombre», sin otra razón para serlo más que la de serlo «para los hombres». Satisfacción bajo todos as-

[5] *STh* III q.1 a.4.

pectos perfecta: por su vitalidad existencial, por su realidad histórica, por su eficacia trascendente.

«En verdad, Cristo murió una vez por nuestros pecados, el inocente por los culpables, para llevarnos a Dios: él fue arrastrado a la muerte según la carne, pero fue resucitado a la vida por obra del espíritu» (1 Pe 3,18).

CAPÍTULO 21

LA PASION COMO OBLACION SACRIFICAL

1. *Los sacrificios del Antiguo Testamento.*
2. *Las formulaciones neotestamentarias:* A. Inventario de los textos. B. Cuestión histórica. C. Sentido sacrifical. D. Exegesis de los textos.
3. *Reflexión teológica:* A. El esquema sacrifical. B. ¿Metáfora o analogía? C. Oblación, no destrucción de la víctima. D. Dimensión social. E. Adoración «en espíritu y verdad». F. Síntesis.

BIBLIOGRAFIA

STh III q.22; q.47 a.3; DUQUOC, p.432-436; L. SABOURIN, *Rédemption sacrificielle. Une enquête exégétique* (Pa, Brg, 1961); — *Sacrificium et liturgia in epistola ad Hebreos:* VerD (1968); T. C. G. THORNTON, *The Meaning of «haimatekchysia» in Heb IX, 22:* JThSt 15 (1964) 63-65; J. JEREMIAS, *Der Opfertod Jesu Christi* (Stg, Calver, 1963); G. FITZER, *Der Ort der Versöhnung nach Paulus. Zu der Frage des Sühneopfers Jesu:* ThZt 22 (1966) 161-183; A. VANHOYE, *Mundatio per sanguinem (Heb 9,22.23): VerbD 44 (1966)* 177-191; F. GRYGLEWICZ: *Das Lamm Gottes:* NTSt 13 (1967) 133-146; R. A. ROSENBERG, *Jesus, Isaak and the Suffering Servant:* JBLit; J. E. WOOD, *Isaac Typology in the New Testament:* NTSt 14 (1968) 583-589; H. CLAVIER, *Notes sur un mot-clef du johannisme et de la sotériologie biblique: «hilasmos»:* NovT 10 (1968) 287-304; F. BOURASSA, *Expiation:* ScEspr 22 (1970) 149-170; A. SKRINJAR, *De terminologia sacrificali in Jn 6,51-6:* DThom 74 (1971) 189-197; W. E. BROOKE, *The Perpetuity of Christ's Sacrifice in the Epistle to the Hebrews:* JBL 89 (1970) 205-214; PHILIP E. HUGHES, *The Blood of Jesus and His Heavenly Priesthood in Hebrews:* BiblSacra (1974) 26-33.

«Cristo, nuestra pascua, ha sido inmolado» (1 Cor 5,7).

Complementario de los de redención y satisfacción es el esquema de oblación sacrifical, utilizado también en el NT. Aunque no carece de dificultades, presenta sus ventajas.

El concepto de sacrificio se aleja de las ideas de precio y pena, que en los otros dos parecían ocupar el primer plano. El sacrificio hace pensar ante todo en la actitud reverente y suplicante del que lo ofrece y en su deseo de unión con Dios por medio de una oblación agradable y acepta a El. Además transporta la muerte de Cristo al contexto religioso de las relaciones del hombre con Dios en cuanto santo, que es el epíteto del que El más se precia. Mientras que las otras categorías son propias de las relaciones humanas sociales, ésta pertenece estrictamente al de las relaciones con Dios en el culto que sólo a El es lícito tributar.

Pero no se pueden ocultar las dificultades.

Primero, la ambiental: la mentalidad moderna, desacralizada, no capta esa trama de relaciones religiosas y cúlticas, en cuya atmósfera vivieron otras épocas; la idea de oblación sacrifical se puede decir que ha desaparecido del lenguaje y del pensamiento moderno.

A ésta se agrega la dificultad conceptual de definir el significado mismo de la palabra «sacrificio»; porque, para no incurrir en un círculo vicioso, no podemos partir de la muerte de Cristo como sacrificio para fijar aquella definición; y, por otra parte, la filosofía y la fenomenología de las religiones, aun restringiéndose al judaísmo, como más próximo a la concepción cristiana, más que darnos respuestas, abren interrogantes sobre el tema.

En fin, tropezamos con la cuestión histórica de cuándo y quién sugirió por primera vez la explicación de la muerte de Cristo con la categoría de sacrificio. ¿Fue el mismo Jesús o fueron sus discípulos?, y ¿por qué motivos?, ¿en qué sentido?

A pesar de estas dificultades, el tema merece nuestro estudio: primero, por las alusiones frecuentes en el NT al esquema sacrifical; segundo, por la doctrina dogmática sobre el sacrificio eucarístico, basada, según el Tridentino, en la verdad del que Jesucristo ofreció de sí mismo en el ara de la cruz (DS 1740-1743; cf. DS 3384).

1. Los sacrificios del Antiguo Testamento

El transfondo de las fórmulas neotestamentarias es, a no dudarlo, el ritual sacrifical veterotestamentario, en general, y más particularmente el de los tres sacrificios a los que más explícitamente se alude. Podemos, pues, prescindir aquí de una exposición detallada de la multiplicidad de holocaustos y oblaciones del AT, con sus diversos ritos y simbolismos, limitándonos a una breve nota sobre aquellos tres: el de la alianza, el del cordero pascual y el del día de la gran expiación.

El sacrificio de la alianza tuvo lugar una sola vez, al pie del monte Sinaí, a raíz de la salida de Egipto. Moisés, actuando como mediador entre Yahvé y aquel que iba a ser constituido en «el pueblo elegido», derrama una parte de la sangre de las víctimas sobre el altar, que representa a Dios, y otra sobre la muchedumbre allí congregada, al mismo tiempo que pronuncia las palabras solemnes: «Esta es la sangre de la alianza que Yahvé ha pactado con vosotros» (Ex 24,4-8).

El cordero pascual se sacrificaba anualmente en memoria de la liberación de Egipto, cuando la sangre del cordero, ungida sobre los dinteles y postes de las moradas de los israelitas, les había protegido de la exterminación (Ex 12, 1-14.21-27.46-47).

En fin, en el gran día de la expiación por los pecados del pueblo tenía lugar una ceremonia solemnísima. Era el único día del año en que estaba permitido al sumo sacerdote, y a él solo, entrar en el santuario interior o «santo de los santos» para rociar con la sangre de la víctima el «propiciatorio» o cobertura de oro del arca de la alianza. El propiciatorio se consideraba como el trono desde donde Yahvé prodigaba sus beneficios y bendiciones. Los pecados del pueblo lo habían violado y profanado imposibilitando la presencia benéfica de Dios en medio de su pueblo. El rito de la expiación no pretendía aplacar la ira de Dios, sino remover el pecado que estorbaba su acción, purificando simbólicamente el trono de su misericordia (Lev 16,1-34; cf. Heb 9,1-7).

Todos estos ritos sacrificales nos parecen extraños y presuponen una mentalidad muy ajena a la nuestra. Pero hay que tener en cuenta que son acciones simbólicas, y los símbolos varían según las estructuras sociales o ideológicas de los tiempos y los países. Hay que esforzarse por penetrar su contenido para comprender el pensamiento o actitud que con ellos se significa. No es éste el lugar para explanar el origen y valor de todos y cada uno de aquellos ritos; pero conviene asentar

algunos principios fundamentales para entenderlos correctamente.

La finalidad de los sacrificios israelitas puede resumirse en una palabra: la comunión con Dios, sea al establecer o confirmar la alianza con El, sea al restablecerla reconciliándose con El mediante la purificación y remoción del pecado. Los dones que se ofrecen no pretenden enriquecer a Dios: «Suya es la tierra, con todas sus riquezas» (Sal 24,1). No necesita El ser alimentado por sus adoradores, como los dioses indigentes de la idolatría. No le interesan las víctimas que se le ofrecen, sino la voluntad del que las ofrece (Sal 50,8-23). Los profetas protestaron enérgicamente contra el formalismo de un culto externo de ritos y sacrificios al que no acompañaba una verdadera conversión y rectitud del corazón (cf. Os 6,6; Jer 7, 21-28, etc.).

Porque el culto verdadero no son ritos que surtan su efecto por virtud del gesto mismo sin atención a la actitud interna moral del que los ejecuta. El Dios de Israel no es una fuerza impersonal que el hombre puede sujetarse y gobernar a placer con invocaciones y ceremonias mágicas, sino un Dios personal, que mira y penetra el corazón del hombre. El gesto externo sólo tiene valor ante Dios en cuanto que es expresión de la disposición interna del corazón. Elemento esencial de toda acción sacrifical es la acción externa, pero en tanto en cuanto manifiesta una actitud interna. Ni la intención interna sola ni, menos todavía, el rito externo solo constituyen un «sacrificio», sino la unión de ambos: la actitud interna del corazón que busca una expresión externa, y la acción externa como expresión de aquella actitud del corazón, porque el hombre no es una voluntad incorpórea.

La acción externa en los sacrificios no era precisamente el degüello o matanza de la víctima, sino el derramamiento de su sangre al pie del altar o su aspersión sobre el propiciatorio.

La acción sacrifical no es la destrucción de la ofrenda, sino su presentación y entrega, y con ella su consagración al mismo Dios. Aun en el holocausto, lo importante no era que la víctima se redujera a cenizas, sino que el humo subiese a los cielos «en olor de suavidad» (Ex 29,18). Si, en determinadas circunstancias, se prefería la sangre de las víctimas, era por su apreciación como símbolo de la vida; siendo Dios el señor de toda vida sobre la tierra, a El solo pertenecía de una manera exclusiva la sangre (cf. Lev 17,1-14).

No se puede afirmar que la sangre de las víctimas se ofreciese «en sustitución» por la vida del oferente, y menos aún que éste traspasase a la víctima sus pecados, porque el pe-

cado no puede ser ofrecido a Dios. Si el reo de crímenes más graves estaba condenado a morir, su muerte en ningún sentido podía ser sacrificio, sino únicamente castigo y expulsión de la comunidad del pueblo de Dios. Sobre el altar no puede depositarse una víctima impura ni defectuosa, porque eso equivaldría a degradar la santidad del ara, que representa al mismo Dios.

Un tercer elemento es el sentido social del sacrificio. Claro está que estaban permitidos y aun preceptuados sacrificios por razones individuales: para purificarse de una falta o impureza, para dar gracias a Dios por un beneficio o pedirle una merced particular. Pero, aun en esos casos, el sacrificio era una acción que no podía ejecutarse privadamente, sino en el templo, por manos de sacerdotes legítimos y según ritos prefijados. El carácter social es patente, sobre todo, en los tres sacrificios arriba mencionados: su objeto es la comunión del pueblo con Dios: o su establecimiento, o su reanudación.

Finalmente, anotemos que todos aquellos sacrificios implican un acto de reconocimiento de Dios como Creador y Señor soberano de la vida, Bienhechor máximo del pueblo y de cada uno de sus miembros; más aún, ser personal supremo, quien se ha dignado invitar al hombre a una alianza y comunión con El, y para ello le ha arrancado del poder del mal que lo esclavizaba. A El se debe el hombre con todo lo que de sus manos ha recibido, y en su comunión y alianza es únicamente donde puede alcanzar su propia perfección humana. En este sentido, todo sacrificio incluye una entrega personal, con el deseo de ser admitido a la comunión con el mismo Dios. Los simbolismos empleados estaban condicionados por la mentalidad de una época y una cultura; pero el sentido de aquellos ritos es de un valor permanente e invariable, porque arraiga en la esencia misma del hombre y de la sociedad humana.

El sacrificio, como el mismo nombre lo dice, hace sagrado lo que era profano, traspasa a la esfera de la santidad de Dios lo que hasta ese momento pertenecía a este mundo de mezquindad y de pecado. Por medio del sacrificio como acción simbólica, el hombre consagra a Dios su vida para que El la tome en sus manos, la acepte como suya, por un título nuevo de entrega voluntaria del hombre, y la santifique.

2. Las formulaciones neotestamentarias

Sobre este fondo cúltico sacrifical del AT se borda en el NT la interpretación de la muerte de Cristo como verdadero sacrificio.

A. *Inventario de los textos.*—La epístola a los Hebreos desarrolla de un modo temático la doctrina de la mediación sacerdotal y sacrifical de Jesucristo. Pero no es éste el único texto que expresa la muerte de Jesús con esta terminología; la encontramos tanto en los evangelios como en las epístolas paulinas y en los otros escritos del NT.

Una sencilla observación lexicográfica sobre estos textos nos permite agruparlos en tres categorías. En la primera entran los términos que expresan en modo más general la acción sacrifical; son los que traducimos por «ofrecer», «ofrenda», «hostia», o «inmolar», «sacrificio» y «altar sacrifical» [a]. A la segunda pertenecen los que determinan en concreto el sentido o finalidad del sacrificio, sentido que, por lo demás, habrá que puntualizar; tales son: «propiciar», «propiciación» y «propiciatorio» [b], a los que podremos añadir las expresiones «dar la vida por» y «entregarse por» o «ser entregado por» [c] alguien, en especial por el pecador. En fin, vienen los términos que expresan el objeto sacrificado u ofrecido: «sangre» y «cordero» [d].

Fuera de algunos textos menos determinados, las referencias se concentran en los tres sacrificios que en el párrafo precedente explicamos. En unos pasajes se alude más directamente a uno de ellos; en otros, en cambio, se combinan todos tres. Además hay la alusión al «Siervo de Yahvé», en la descripción de cuyos sufrimientos se intercala terminología sacrifical.

B. *Cuestión histórica.*—Antes de comentar estos textos, abordemos la cuestión de la autenticidad histórica de las expresiones sacrificales atribuidas a Jesús en los evangelios: ¿Fue él mismo quien interpretó su muerte como sacrificio, o es ésta una interpretación de sus discípulos?

Tal interpretación no quedaría condenada por solo el hecho de que sus autores hubiesen sido los discípulos y no el mismo Jesucristo, porque, aun en ese caso, podía ser una explicación legítima de la eficacia salvífica de la muerte de

[a] προσφέρειν, προσφορά; θύσειν, θυσία, θυσιαστήριον.
[b] ἱλάσκεσθαι, ἱλασμός, ἱλαστήριον.
[c] τὴν ψυχὴν διδόναι, παραδιδόναι.
[d] αἷμα, αἱματεκχυσία: ἀμνός, ἀρνίον.

Cristo. Si en virtud de su muerte se habían otorgado el perdón, la reconciliación, la comunión con Dios en un nuevo «pueblo de Dios», la muerte de Cristo había producido los mismos efectos, y en grado más excelente, que los sacrificios del AT; había, pues, fundamento para compararla con aquéllos, como su superación. Por otra parte, si toda la economía salvífica del AT era sombra, figura y tipo de la del NT, ¿no habría que pensar que aquellos sacrificios, entramados en la estructura misma de toda aquella economía, normalmente habían de tener su correspondencia en la nueva?, y ¿dónde, si no en el acto que por su virtualidad, y aun por su forma externa, por el derramamiento de sangre en obediencia a Dios, más se asemejaba a aquellos sacrificios? La muerte de Jesús podía correctamente interpretarse como un sacrificio verdadero, superior bajo todos respectos a los de la ley antigua.

Repetimos la pregunta: ¿Marchó Cristo a la cruz con la intención explícita de ofrecerse a su padre «en sacrificio»? A dar una respuesta afirmativa inclinan las siguientes razones.

Es innegable que Jesucristo se consideró como el profeta enviado por Dios para anunciar y establecer definitivamente su reino. Es indudable que se dio pronto cuenta de que su predicación y acción provocaba la hostilidad de los hombres cerrados al llamamiento divino y movidos, en último término, por «el príncipe de este mundo» (cf. Jn 12,31); así vino a prever que el desenlace de su labor como profeta se asemejaría al de la de tantos profetas de la antigüedad.

A pesar de todo, continúa fiel a su misión: él podrá fracasar, pero la obra de Dios triunfará por encima de aquel fiasco suyo. Es impensable que no le angustiase este problema que había acongojado a tantos profetas y justos: a Jeremías, al autor del libro de Job, al salmista y al Deutero-Isaías: el del fracaso humano de los enviados y servidores de Dios. Y entonces es natural que allí también buscase la solución del enigma y el consuelo en su aflicción.

Precisamente el Deutero-Isaías había descrito vivamente la imagen de aquel Siervo de Dios, encargado de pregonar la buena nueva en medio de un pueblo que se tapa los oídos para no escucharla.

De aquí deducíamos la posibilidad—¿y por qué no decir la probabilidad?—de que Jesús utilizase estos cantos del Siervo de Dios para explicar su misión y su destino. En todo caso, no parece dudoso que tal aplicación es muy antigua en la tradición apostólica; ciertamente no es una invención de Pablo, que apenas aprovecha este tema, excepto en pasajes reconoci-

dos como prepaulinos (v. gr., Flp 2,6-11); hay que buscar, pues, el origen de esta interpretación en el ambiente primitivo palestinense. Y, si es así, ¿por qué no suponer que fue el mismo Jesús el que la sugirió? Ahora bien, la muerte del Siervo se expresa con términos de la liturgia sacrifical. Tales expresiones son precisamente las que los evangelios ponen en labios de Jesús. Aunque no podamos cerciorarnos de cuáles fueron «sus mismísimas palabras», parece más razonable admitir que la idea fue claramente enunciada por él mismo.

Muy especialmente deben considerarse como auténticas las palabras que, según los evangelios y Pablo, pronunció Jesús al bendecir el cáliz en la última cena: «Este es el cáliz de mi sangre, la sangre del nuevo testamento» (Mt 26,28 par.; 1 Cor 11,25).

Resumamos: la terminología sacrifical no proviene meramente de una interpretación posterior debida a una reflexión teológica sobre la muerte de Jesús y sus efectos, sino que se funda en una idea sugerida por el mismo Jesús. El camina hacia la muerte con la intención de ofrecer su vida por la salvación del mundo. Cierto que piensa más en los frutos de los antiguos sacrificios que en sus ritos; a éstos, sin embargo, se asemeja su muerte en el derramamiento de sangre, en la ofrenda total de la vida. Pero más que nada se asimila a aquellos sacrificios, y al mismo tiempo los supera, en la intención interna del oferente de reconocer a Dios como Señor supremo, a quien el hombre debe obedecer incondicionalmente; Cristo camina a la cruz voluntariamente, porque de su Padre ha recibido este «mandato» (cf. Jn 10,18).

Saltan a la vista, claro está, las diferencias: en aquellos sacrificios se ofrece la sangre de una víctima inconsciente, aquí se tiene la oblación consciente y libre que Jesús hace de su propia vida; allí la acción sacrifical se ejecuta según un ritual elaborado y solemne, aquí todo lo enturbia la brutalidad de una ejecución criminal. Sin embargo, esta ejecución criminal queda envuelta en una atmósfera casi litúrgica. El título de la cruz, que Pilato no ha querido corregir, hace pensar en una ceremonia de entronización. Las burlas de los transeúntes y de los sacerdotes transportan toda la escena a un plano estrictamente religioso: «Si eres hijo de Dios», «que venga Elías a salvarle». Es decir, aun los mismos que arrastran a Jesús al Calvario y a la cruz, están dando, quizás sin darse ellos cuenta, un sentido religioso a todo aquel acto. Cierto que, de su parte, no hay la menor intención de ofrecer con ello un sacrificio agradable a Dios; en ningún sentido son ellos los sacerdotes

y oferentes. Pero esto no impide que Jesucristo ofrezca a su Padre la sangre que ellos le hacen derramar. El sacrificio, dijimos, no consiste en la mactación de la víctima, sino en la oblación de su sangre en la presencia de Dios.

Esta oblación es la actitud interna de Jesucristo, cuyas manifestaciones externas son: primero, las frases con que anticipadamente había prenunciado a los discípulos que aceptaba la muerte por el perdón de los pecados; y segundo, en el Calvario, tanto las palabras de perdón, pedido para sus enemigos y otorgado al ladrón arrepentido, como el grito con que muere afirmando que todo está consumado y entregando su espíritu al Padre, porque es Hijo de Dios y obedece a su Padre hasta la muerte, para instituir la nueva alianza.

C. *Sentido sacrifical.*—Esto nos lleva a reflexionar sobre el sentido sacrifical de la muerte de Cristo, tal como lo vemos explicado en el NT. Un sacrificio, decíamos, es una acción externa simbólica, en la cual se entrega y traspasa a Dios un objeto conectado con la vida del hombre, para significar la actitud interna de reconocimiento de Dios como Creador y Señor absoluto y la sujeción incondicional del hombre a Dios, en la esperanza de alcanzar la unión o comunión con El.

De la actitud interna de Jesucristo en toda su vida, y especialmente en su muerte, no cabe la menor duda. Sabemos que siempre se ha regido por aquel doble precepto de caridad, en que, según él mismo enseñó, se recapitula toda la moral revelada por Dios: amar a Dios sobre todas las cosas y amar al prójimo como a sí mismo (Mt 22,36-40). Así, refiriéndose a su muerte, unas veces habla del mandato recibido de su Padre y del amor con que se sujeta a este mandato (Jn 14,31, etc.); otras, del amor con que da la vida por los suyos (Jn 15,13, etc.).

Pablo realza particularmente este segundo aspecto: «Me amó y se entregó a la muerte por mí» (Gál 2,20); claro está, no solamente por Pablo: «Cristo nos amó y se entregó por nosotros» (Ef 5,2); «Cristo amó a la Iglesia y se entregó por ella» (Ef 5,25). Pablo se siente «apremiado por el amor de Cristo, que... murió por todos, cuando todos estaban aún muertos» por el pecado (2 Cor 5,14).

Juan combina ambos motivos, el amor al Padre y el amor a los hombres: «Amó a los suyos hasta el fin» (Jn 13,1); son «suyos», porque se los ha dado el Padre (Jn 17,6-11); y porque son «suyos» da por ellos la vida, como el pastor propietario que, a diferencia del mercenario, no abandona sus ovejas en el peligro, sino las defiende con su misma vida; Jesús, dando la vida por los suyos, muestra su amor a su Padre (Jn 10,11-18).

La acción externa en que esta actitud interna de Cristo se manifiesta es su muerte en la cruz; porque muere en ella «para que conozca el mundo que amo a mi Padre y que cumplo el mandamiento de mi Padre» (Jn 14,31). El mismo Jesucristo ejecuta la acción externa de morir en la cruz como signo visible de la disposición interna de su corazón. El acto externo alcanza el grado sumo de entrega total del hombre a Dios, por la entrega de la propia vida: «Nadie me quita la vida, sino que yo de mi propia voluntad la entrego... Es el mandato que de mi Padre he recibido» (Jn 10,18).

En este punto, el sacrificio de Cristo supera inconmensurablemente a todos los otros sacrificios; porque aquí la ofrenda no es la vida de un ser inferior en representación de la sujeción del hombre a Dios, sino que es la vida misma del hombre. Aquí no hay nada de sustitución o simbolismo de una víctima distinta del oferente para exteriorizar los sentimientos internos del que la ofrece, sino que el oferente y la víctima se identifican realmente: el oferente exterioriza su actitud interna ofreciéndose a sí mismo como víctima.

En conclusión: la muerte de Cristo ostenta los elementos que constituyen una acción sacrifical.

D. *Exegesis de los textos.*—Examinemos ahora en particular los textos principales.

a) Evangelios sinópticos: En los evangelios sinópticos encontramos, en primer lugar, como más significativo, el texto de la institución de la Eucaristía, donde se entrelazan alusiones a los tres grandes sacrificios: los de la alianza, de la expiación y de la pascua (Mt 26,26-29; Mc 14,22-25; Lc 22,15-20; a los que hay que añadir: 1 Cor 11,23-29).

La alusión al sacrificio de la alianza es palmaria en las palabras pronunciadas por Jesucristo sobre el cáliz: «Este es el cáliz de mi sangre, la sangre de la (nueva) alianza», o: «Este cáliz es la nueva alianza (ratificada) en (virtud de) mi sangre». La diversidad de formulación no desfigura el pensamiento central.

La cláusula: «sangre derramada por vosotros», o «por muchos», con sentido universal, evoca un sacrificio de expiación, sobre todo el de la expiación ofrecida por el Siervo de Yahvé, que, a su vez, recuerda los sacrificios expiatorios rituales, entre los que culminaba el del gran día de expiación por los pecados de todo el pueblo. Este pasaje trae a la memoria la frase conservada por Marcos y Mateo, en la que Jesucristo declara su misión de «servicio» como la de «dar la vida por muchos» (Mc 10, 45; Mt 20,28).

Al sacrificio pascual no se alude explícitamente en las palabras de la consagración o bendición del pan y del vino; pero toda la escena se coloca en un ambiente pascual. Se discute, con argumentos serios de ambas partes, si la última cena fue propiamente una cena pascual o no. Los sinópticos parece que la consideran como tal: como la última pascua celebrada por Cristo con sus discípulos antes de la pasión (Mc 14,12-16. 25 par.; Lc 22,15-16). En todo caso, el ambiente pascual es indudable y lo encontraremos también en Juan. Además se percibe un eco pascual en el mandato dado por Cristo, según la tradición representada por Lucas y Pablo, de repetir aquella acción «en memoria» o como memorial de Jesucristo. La pascua hebrea tenía precisamente la característica de ser «un memorial», una acción que, ante Dios y ante los hombres, recordaba y renovaba el evento salvífico pretérito de la liberación de Egipto (cf. Ex 12,14).

b) Los escritos joaneos: El cuarto evangelio no considera la última cena del Señor como pascual, pero anota su celebración en la víspera de la gran fiesta, conectándola así con ella (Jn 13,1). Esto, en cambio, le permite establecer una relación más profunda entre la oblación del cordero en el templo y la muerte de Cristo en la cruz: la marcha del proceso contra Jesús ha hecho que la hora de ambas coincida. Y Juan tiene cuidado de llamar la atención del lector sobre esta correspondencia al afirmar cumplida en Jesucristo crucificado la prescripción que en aquellos mismos momentos observaban los sacerdotes en la oblación del cordero pascual: «No le debéis quebrantar ni un solo hueso» (Jn 19,33-36). Para Juan, Jesucristo no «celebró» la pascua, sino que «es» la pascua verdadera, el verdadero cordero pascual, en virtud de cuya sangre alcanzamos la verdadera libertad.

Por eso nos inclinamos también a pensar que el título de «Cordero de Dios» (Jn 1,29-36) alude, en la mente del evangelista, al sacrificio de la Pascua, si no exclusiva, al menos principalmente, como la nota dominante en un acorde, conforme al estilo joaneo. También el «Cordero» del Apocalipsis recuerda en algunos pasajes al cordero pascual del éxodo de Egipto (Ap 5,6.9; 12,4; 15,3). Con todo, la cláusula de «quitar el pecado del mundo» haría más bien pensar en el sacrificio expiatorio o en la figura del Siervo de Yahvé.

Al sacrificio de expiación se refieren probablemente dos textos de la primera epístola de Juan, que dicen así: «El (Jesucristo) es víctima propiciatoria por nuestros pecados, y no solamente por los nuestros, sino también por los de todo el mun-

do»; «el amor de Dios a nosotros está en que... El fue quien (adelantándose) nos amó y envió a su Hijo como propiciación por nuestros pecados» (1 Jn 2,2; 4,10). Esta propiciación se realiza por «la sangre de Jesús, el Hijo de Dios, que nos purifica de todo pecado» (1 Jn 1,7). Sobre el sentido de la expiación o propiciación hablaremos en seguida.

Pero lo que más resalta en los escritos de Juan es la actitud sacrifical de Jesús al enfrentarse con la muerte. La encontramos resumida en una frase de la oración pronunciada al fin de la última cena: «Yo me consagro por ellos, a fin de que ellos sean consagrados en verdad» (Jn 17,19). Comentemos estas palabras en el contexto del cuarto evangelio.

Ante todo se expresa la libertad con que Jesucristo camina a su muerte: «yo me consagro». Sabemos que Juan acentúa más que los otros evangelistas esta libertad de Cristo en la aceptación de la muerte: «nadie me arranca la vida, sino que yo soy el que la entrego de mi propio querer» (Jn 10,18). «Viene contra mí el príncipe del mundo, pero sobre mí no puede nada; a pesar de eso, (voy a la muerte) para que conozca el mundo que amo a mi Padre y obedezco a su mandato» (Jn 14, 30-31). En la cruz misma, Jesús está atento a que se cumpla la voluntad del Padre y se esfuerza por que ésta se lleve a cabo (Jn 19,28-30). Ofrece, pues, su vida en obediencia a su Padre: «Siempre he observado las órdenes de mi Padre»; «¿cómo no voy a beber el cáliz con que me brinda mi Padre?» (Jn 15,10; 18,11; cf. 10,17-18). En su muerte tiene Jesucristo la actitud interna del que ofrece un sacrificio: la de someterse a Dios reconociendo la soberanía de la voluntad divina; sólo pretende glorificar a Dios con su muerte: «Padre, da gloria a tu nombre» (Jn 12,27-28).

Jesucristo, pues, con plena libertad, al mismo tiempo que en plena obediencia, se «consagra» a su Padre. Cierto que él estaba «consagrado» desde su venida al mundo (Jn 10,36), porque él no era del mundo, sino «de arriba» (Jn 3,31; 8,23; 17,14; cf. 18,36). Pero ha llegado la hora en que debe volver al Padre alejándose de este mundo (Jn 13,1; 16,28); ha de «consagrarse» a su Padre como la víctima del sacrificio, que se aparta del mundo profano para traspasarla al dominio inmediato y peculiar de Dios o, mejor dicho, a la unión directa con el mismo Dios. La motivación de esta su consagración por la muerte ya la conocemos: es el amor y la obediencia a su Padre.

Pero esta consagración tiene una finalidad muy definida: «para que también ellos queden consagrados». Jesucristo ofrece su vida por la salvación de los hombres, para librarlos del pe-

cado, para darles la vida eterna, para llevarlos a su Padre, para arrancarlos de la mundanidad del mundo aun mientras vivan en este mundo: todo esto se compendia en aquella palabra de «consagrarlos» o santificarlos (cf. Jn 3,17; 6,51; 10,10, etc.; 1 Jn 3,5.8; 4,9-10, etc.).

No faltan en los escritos joaneos otras metáforas y alusiones de carácter sacrifical; pero más que nada es toda la presentación de la figura de Jesús, de su actitud en la vida y ante la muerte, de la eficacia de su entrega total al Padre, lo que da pie para interpretar la muerte de Cristo, según la mente de Juan, como un sacrificio verdadero y como el supremo de los sacrificios, del que sólo habían sido sombra los antiguos sacrificios pascuales o propiciatorios, o los sufrimientos del Siervo de Yahvé.

Juan no narra la institución de la Eucaristía en la última cena. En compensación, ha comentado su sentido en el discurso sobre «el pan de vida» (Jn 6,25-59). Al comparar la exposición del cuarto evangelio con la narración de los sinópticos, se observa la coincidencia de pensamiento, no obstante la diferencia de acento: de ambas partes, la idea de sacrificio y banquete sacrifical; en los sinópticos, la acción sacrifical se coloca en la última cena, en Juan se pone en la misma cruz, donde Jesús da «su carne por la vida del mundo» (Jn 6,51).

c) Las epístolas paulinas: Es posible que, como opinan algunos exegetas, el empleo de la categoría sacrifical no haya de considerarse como un elemento característico de la teología paulina, sobre todo si distinguimos en sus escritos los temas elaborados por el mismo Pablo y los de una tradición prepaulina insertados ocasionalmente. Como prepaulinos han de calificarse los textos siguientes: la narración de la institución de la Eucaristía con su alusión al sacrificio de la alianza (1 Cor 11, 23-25); el símbolo de fe con la doble cláusula adosada al enunciado de la muerte de Cristo: «por nuestros pecados» y «según las Escrituras» (1 Cor 15,3); el himno cristológico con la imagen del Siervo humillado hasta la muerte (Flp 2,6-11).

Fuera de estos pasajes, Pablo ni parece aludir al sacrificio de la alianza, aunque hable del tema de la alianza y tal vez sea él quien acuñó el término de «nuevo testamento» (cf. 1 Cor 11,25; Lc 22,20; 2 Cor 3,6.14; Gál 4,24-25), ni da relieve a la figura del Siervo como tipo de Jesucristo, a pesar de que parece aplicársela a sí mismo (cf. Gál 1,15). Tampoco se explaya en declararnos cuáles son esas Escrituras que predecían la muerte del Señor.

En cambio, repite en diversas formas el «por nosotros» o «por nuestros pecados» (Rom 4,25; 5,6; 14,15; 1 Cor 8,11;

2 Cor 5,14; Gál 1,4; 2,20; 1 Tes 5,10; cf. 1 Cor 1,13, más otros textos citados en el capítulo anterior). Aquí analizaremos los pasajes más directamente relacionados con el tema de sacrificio.

En la primera epístola a los Corintios leemos el texto: «Cristo, nuestra pascua, ha sido inmolado» (1 Cor 5,7). Tal vez el tiempo del año en que Pablo redacta esta carta (cf. 1 Cor 16,8) le sugirió metáforas relacionadas con la celebración pascual: el pan ázimo y el cordero. Por otra parte, el cordero pascual recordaba la liberación de Egipto; y hemos visto cómo Pablo exalta nuestra liberación obtenida por Cristo y, más en concreto, por su muerte o por su sangre. Nada, pues, de sorprendente que, en ese contexto de metáforas pascuales, Jesucristo sea comparado al cordero sacrificado en la Pascua, causa y símbolo de la verdadera libertad del cristiano. De la misma epístola hemos citado ya el texto eucarístico que hace referencia al sacrificio del Sinaí y funda «la nueva alianza» suplantando la antigua; ahí encontramos también la idea de la entrega de Cristo «por nosotros» (1 Cor 11,23-25).

Otro pasaje afirma indirectamente el sentido sacrifical de la muerte de Cristo. En la celebración eucarística, dice Pablo, comulgamos el cáliz y el pan, como los que Jesús en la última cena había partido y bendecido; el acto de comulgar de este pan y vino nos hace comunicar y participar en el cuerpo y sangre de Cristo. Ahora bien, arguye Pablo, no está bien que quien participa del cuerpo y sangre de Cristo en la mesa del Señor tome parte en la mesa de los demonios comulgando las carnes de las víctimas a ellos ofrecidas (1 Cor 10,14-21). El parangón con los sacrificios ejecutados en los templos paganos pone de manifiesto que «en el altar del Señor» recibimos también el cuerpo y sangre de Jesucristo como los de una víctima sacrificada; y esto presupone que el cuerpo y la sangre de Cristo habían sido realmente ofrecidas en sacrificio en la cruz; sólo así podrá la celebración litúrgica de la eucaristía considerarse como participación en un verdadero sacrificio.

La epístola a los Romanos presenta a nuestra consideración dos pasajes. El primero de ellos dice así: «Dios-Padre expuso (o presentó en público) a Jesucristo como propiciación—o propiciatorio—por su sangre mediante la fe» (Rom 3,25).

Antes de pasar adelante hay que advertir que, tanto en el AT como en el NT, la idea de «propiciación» nunca implica el sentido de aplacar la ira de Dios o apaciguar a un Dios que se supone irritado por los pecados de los hombres; ya lo dijimos al hablar de la satisfacción, donde expusimos también el sesgo del pensamiento de Pablo en todo el contexto.

En la frase que ahora analizamos, el epíteto aplicado por Pablo a Cristo admite dos traducciones igualmente probables.

Una es: «propiciación» o «instrumento de propiciación». En el AT, la acción de «propiciar» no suele tener como acusativo de objeto a Dios, sino el pecado; propiciar es ejecutar el rito en virtud del cual se borra o suprime el pecado; propiciar es hacer que el pecado desaparezca. Siguiendo esta línea de pensamiento, se interpretará la frase de Pablo como la afirmación de que Jesucristo fue la víctima propiciatoria o expiatoria que tuvo eficacia para borrar nuestros pecados.

Otra traducción, que algunos prefieren como más probable, toma en cuenta que la palabra usada aquí por Pablo era el nombre dado a la placa de oro que cubría el arca de la alianza, llamada en la traducción griega del AT: «propiciatorio». Recordemos el rito de la gran expiación arriba explicado. Pablo pensaría en este «trono de la misericordia de Dios»; pero para él Jesucristo en la cruz sería el verdadero «propiciatorio», del que se borran con la sangre de Cristo los pecados que estorbaban la presencia benéfica de Dios (cf. v.23), para derramar a torrentes sus beneficios sobre los hombres así justificados por su gracia (v.24); éstos tendrían ya acceso a Dios en virtud de la sangre de Cristo (cf. 5,2). Como se ve, ambas traducciones coinciden en interpretar este pasaje como una alusión a los sacrificios expiatorios, y en particular al más solemne de todos ellos.

Hemos citado ya varias veces otro texto de la epístola a los Romanos, en que se alude a un sacrificio: Jesucristo es considerado como el verdadero Isaac, el hijo único que «no es escatimado» por su padre (Rom 8,32; cf. Gén 22,15). La comparación, sin embargo, claudica doblemente; tal vez por ello, fuera de este texto, no encontramos referencias a aquel sacrificio. El de Isaac no se consumó; el de Cristo, sí. Allí Abrahán ofrecía la vida de su hijo consintiendo éste, es verdad; aquí el que ofrece y la víctima es uno mismo, Jesucristo; porque es evidente que Dios-Padre no se ofrece a sí mismo un sacrificio. Por eso, al aplicar a Dios-Padre la frase que el AT enunciaba de Abrahán, lo único que quiere indicarse es que la iniciativa viene del Padre: El provee la víctima (cf. Gén 22,8), que por eso será en verdad «el Cordero de Dios» (Jn 1,29). El envía a su Hijo unigénito y le da la misión de ofrecerse como víctima, al mismo tiempo que le infunde el amor y la obediencia para que entregue su vida a fin de que la multitud incontable de la humanidad alcance la vida.

Finalmente, una formulación explícita de la muerte de Cristo como sacrificio leemos en la epístola a los Efesios: «Cristo nos amó y se entregó por nosotros como ofrenda y víctima a Dios en olor de suavidad» [e] (Ef 5,2). Los dos términos sacrificales aquí empleados no especifican la clase de sacrificio; de hecho se toman de un salmo que es citado también en la epístola a los Hebreos (Sal 40,7; Heb 10,5-7). El perfume de suavidad o la fragancia agradable a Dios sugeriría un sacrificio de holocausto; pero como la muerte de Cristo en su forma externa no se asemeja al rito de consumación de la víctima por el fuego, el punto de comparación solamente hay que buscarlo en la aceptación y aprobación del sacrificio por parte de Dios, simbolizada por el humo que subía hacia la altura (cf. Ex 29,18; Lev 3,17; cf. también Ez 20,41).

De hecho esta expresión sólo la encontramos otra vez aplicada metafóricamente al socorro pecuniario recibido de la caridad de los filipenses (Flp 4,18).

Más frecuente es la mención de la sangre de Cristo, que evoca los sacrificios arriba enumerados (cf. Ef 1,7; 2,13; Col 1, 20; Rom 3,25; 5,9).

Pero en Pablo, lo mismo que en Juan, lo que más se pone de relieve es la motivación de la entrega que Cristo hace de sí mismo. La enuncia expresamente el texto que venimos comentando, al que baste añadir otros dos ya citados: «Me amó y se entregó a la muerte por mí» (Gál 2,20); «amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella» (Ef 5,25).

d) La epístola a los Hebreos. El autor de la epístola a los Hebreos fue quien más detallada y sistemáticamente expuso el sentido sacrifical de la muerte de Cristo, ampliándolo con el de su sacerdocio, que estudiaremos en el capítulo siguiente.

La preocupación del autor no es primariamente la de comparar dos tipos de sacrificios, sino dos sistemas religiosos, en concreto: el judaísmo y el cristianismo.

Todo sistema religioso trata de unir al hombre con Dios; bajo este respecto encuentra su expresión máxima y se concentra particularmente en el culto, cuya finalidad específica es la comunión del hombre con Dios conforme a los deseos del mismo Dios o, más exactamente, la comunión con Dios del grupo social que profesa una religión determinada. Esto lleva al autor a reflexionar sobre toda la institución religioso-social y cultual del AT para mostrar la superioridad de la religión cristiana. Por eso fija su atención en dos puntos ca-

[e] ὀσμὴ εὐωδίας.

racterísticos de la antigua economía: el de la «alianza» que une al pueblo con Dios y el de la «expiación» o perdón del pecado, que remueve el obstáculo para aquella unión. Precisamente alianza y expiación habían tenido su expresión cúltica en ritos sacrificales ejecutados en el recinto sagrado (9,1).

El tema del sacrificio, enunciado brevemente al fin del capítulo segundo (2,17), se introduce en el octavo y se desarrolla en los dos siguientes. No vamos aquí a seguir toda la argumentación en que el autor va entretejiendo observaciones sobre el santuario y los ritos, sobre la expiación y la alianza; ésta misma, jugando con la palabra griega [f], que puede significar tanto una estipulación pactada como una disposición testamentaria, le da margen para ampliar sus observaciones, comparando siempre la institución antigua con la nueva. Entresaquemos las ideas que más hacen a nuestro propósito.

Dos cosas saltan inmediatamente a la vista. Primera, que el autor se apoya continuamente en los textos escriturísticos; no se enreda en lucubraciones de filosofía de la religión en abstracto, sino que se basa en los datos concretos de las instituciones israelíticas. Segunda, que el autor no se detiene a demostrar el sentido sacrifical de la muerte de Cristo, sino que más bien lo supone, para comparar su valor con el de los sacrificios de la liturgia veterotestamentaria.

Pues bien, la inferioridad de toda la institución o «economía» religiosa del AT se patentiza en la inferioridad de su «alianza», de su «santuario» y de sus «ritos». La alianza es insuficiente y caduca, porque se predice y promete otra más excelente (8,6-13). El santuario es imperfecto y deficiente, porque sólo es una copia terrena de realidades celestes (8,1-5) y porque, más que abrir el camino a Dios, lo cierra, no permitiendo el acceso del pueblo a la presencia de Dios (9,6-8). Los ritos son ineficaces e incompletos, porque sólo ofrecen la vida de seres irracionales y porque nunca logran purificar del pecado las conciencias, resignándose a conferir una limpieza ritual y legal; ello mismo hacía necesaria su multiplicación y repetición constante (9,9-10.13; 10,1-4).

Alianza, santuario y ritos no eran más que sombras y anhelos de una alianza que nos uniese definitivamente con Dios, de un santuario abierto a todo el pueblo para gozar de la presencia de Dios, de un sacrificio, en fin, que, sin necesidad de repetirlo anualmente, borrase de una vez para siempre el pecado. Todo esto lo tenemos en la muerte de Jesucristo.

[f] διαθήκη.

Su muerte era necesaria. Primero, porque un testamento sólo adquiere validez por la muerte del testador (9,16-17); también en el rito de la antigua alianza intervino simbólicamente la efusión de sangre de las víctimas (9,18-21); pero aquí muere el Mediador mismo de la nueva alianza, reparando con su muerte las transgresiones que habían desvirtuado la antigua (9,15). Segundo, porque una expiación no se hace sin derramamiento de sangre, y un santuario no se consagra y purifica si no es con la sangre de víctimas sacrificadas. «Sin efusión de sangre no hay perdón» (9,22), era un axioma rabínico deducido de la legislación levítica (cf. Lev 8,15; 16,15-19): no por un poder mágico que posea la sangre, sino por el valor que tiene la ofrenda de una vida, significada en la sangre (cf. Lev 17,11), en representación simbólica de la entrega personal a Dios.

La muerte de Cristo supera y suplanta todos los antiguos sacrificios: por la excelencia de la víctima, por la perfección de su oblación y por la eficacia de su sacrificio. La excelencia de la víctima se deriva no sólo de la excelencia de la vida de un hombre sobre la de un animal, más aún siendo aquella la vida del Dios-hombre, sino también de la identidad del oferente con la víctima ofrecida: Cristo ofrece su propia sangre, se ofrece a sí mismo (9,12-14). La perfección del acto de la oblación se patentiza en la motivación, la actitud interna y la totalidad de su entrega a Dios: «No te agradaron holocaustos y sacrificios expiatorios; entonces dije: aquí estoy, ¡oh Dios!, para hacer tu voluntad» (10,5-7): Jesús, como Sacerdote eterno, lleva a cabo, en virtud de su misión (7,16; 9,14), la única oblación en que Dios plenamente se complace. La eficacia de su sacrificio consiste en un doble efecto: por una parte, obtiene el perdón del pecado, y así purifica nuestras conciencias de modo que podamos ya rendir a Dios el culto verdadero y acepto, mediante el cual nos unimos a Dios (9,14); por otra parte, rasga el velo que impedía el acceso a Dios y abre el camino hasta el santuario auténtico de la presencia de Dios, que él mismo ha consagrado con su sangre (9,12-13.23-24).

De todo ello se deduce una consecuencia: la unicidad del sacrificio de Cristo: abroga todos los antiguos sacrificios y holocaustos (10,8-9); unifica en una sola oblación la multiplicidad diversa de sacrificios de alianza y de expiación (10,15-18); en aquel único acto de ofrenda voluntaria y generosa de su vida obtiene, de una vez para siempre, la abolición del pecado y nuestra santificación (9,25-28; 10,10.11.14; 7,27). Como resultado, cumplida la obra de la redención, Jesucristo, que ha entrado ya definitivamente en el santuario celeste, está eternamente

en la presencia de Dios, sentado para siempre a su diestra, hasta el día en que se manifestará a los que esperan su venida para darles la salvación consumada (9,11-12.24.28; 10,12-13).

Al terminar esta exposición sucinta de las ideas de esta epístola sobre el sacrificio de Cristo, hay que añadir unas líneas acerca de un problema que suele discutirse aquí, pero que, bien mirado, parece reducirse a una cuestión de palabra. El problema es: ¿Se afirma en la epístola la oblación de un sacrificio terrestre o de uno celeste?

Antes de responder habría que hacerse otra pregunta: ¿La presentación de este dilema podrá ayudar a investigar la mente de un autor, que no parece haber jamás pensado en semejantes disecciones conceptuales? Para él no hay duda de que Jesucristo murió cruentamente en la cruz; pero lo que le interesa no es el hecho mismo de aquella muerte, sino su eficacia salvífica, y ésta se manifestó en la resurrección-ascensión de Jesucristo. El autor de la epístola no ha soñado en afirmar un sacrificio celeste contrapuesto al hecho intramundano de la crucifixión del Señor, ni pretende aplicar un concepto de sacrificio, que él nunca ha definido, solamente a la fase celeste del evento salvífico complejo de la muerte-resurrección de Jesús. La contraposición del sacrificio de Cristo con los de la antigua alianza está, para el autor, en que éstos no tenían eficacia y alcance supraterreno, mientras que el de Cristo ha abierto las puertas del cielo al mismo Cristo y a los que en él creen, de una vez para siempre, con eficacia perdurable por toda la eternidad. La muerte de Cristo como acción redentora, ya lo advertimos, es inseparable de su resurrección; ambas constituyen un único evento salvífico en dos fases.

3. Reflexión teológica

Los textos escriturísticos aquí analizados invitan a una reflexión teológica, para puntualizar algunos extremos, resolver algunas dificultades, estructurar, si es posible, una síntesis y deducir conclusiones oportunas.

A. *El esquema sacrifical.*—Comenzamos por la pregunta básica: ¿Por qué se usa el esquema sacrifical? Y esta pregunta se desdobla en dos: ¿Por qué lo usaron ellos?, y ¿por qué lo usamos nosotros? A la segunda cuestión se responderá en el decurso de la respuesta a la primera.

Indudablemente, el objetivo de los autores inspirados era asentar la eficacia de la muerte de Cristo en orden a obtener el perdón del pecado y la unión con Dios. En el AT encontraban esquemas ideológicos en que expresar aquella doctrina

fundamental; por ejemplo, el de redención y liberación, el de pueblo de Dios, etc. Entre éstos se contaba también el de sacrificio. ¿Por qué no encuadrar en esta categoría la muerte de Cristo y sus frutos?

A ello podía moverles el sentido pura y estrictamente religioso, como ya explicamos, más patente en la categoría sacrifical que en las otras. Pero, sobre todo, les movía la consideración del principio de continuidad en la historia de la salvación (cf. 1 Cor 10,6; 1 Pe 3,21; Gál 4,24; Rom 4,23; 15,4, etc.). El culto era la fuerza que mantenía unido al pueblo en la esperanza y preparación para los tiempos mesiánicos. La legislación referente al culto ocupaba un lugar importantísimo en la vida de aquel pueblo; su historia había estado inseparablemente enlazada con el templo. Aun los profetas que habían lanzado diatribas acerbas contra el abuso formalista de los sacrificios, ellos mismos habían contemplado en sus visiones proféticas el nuevo templo de Yahvé al que acudirán todas las naciones de la tierra para rendir a Dios el culto verdadero (cf. Is 2,1-5; Jer 33,14-23; Ez c.40-44). Todo esto requería su cumplimiento: culto, templo, sacerdocio y sacrificios tenían que alcanzar su realización en Cristo: él será el templo indestructible no construido con manos humanas y él, como verdadero sacerdote, rendirá el culto acepto a Dios ofreciéndole el sacrificio perfecto.

Pero el principio de continuidad se complementa con el de superación: el cumplimiento de las profecías y de las «figuras» es más excelente que aquéllas: entre las figuras y la realidad habrá semejanza y contraste. La semejanza era fácil de percibir: no en las ceremonias rituales, sino en el derramamiento de sangre, en la ofrenda de una vida en servicio y sumisión a Dios. Pero el contraste no era menos evidente: en la vida que aquí se ofrece, en la excelencia y unicidad de la oblación y, sobre todo, en la comprensividad y alcance de su eficiencia. Aquellos sacrificios antiguos, con su multiplicidad y variedad, no agotaban el significado y valor de la muerte de Cristo; solamente apuntaban a una meta que la muerte de Cristo ha alcanzado; prefiguraban, certera, sí, pero pálidamente, la pasión redentora de Cristo y sus frutos: el perdón del pecado y la comunión con Dios.

Se podía y, más aún, se debía explicar la muerte de Cristo en categorías sacrificales. Los autores inspirados percibieron la continuidad dentro de la historia de la salvación entre aquellos sacrificios y la muerte de Cristo: continuidad, repetimos, no en paridad igualadora, sino en superación absoluta. La semejanza no se descubre en las ceremonias mismas, excepto la

efusión de sangre, sino en el sentido expresado por ellas: el reconocimiento de Dios como ser supremo a quien el hombre se somete total e incondicionalmente, para recibir de Dios la reconciliación y la comunión con El (cf. DS 1739-1741; 3339; 3848).

B. *¿Metáfora o analogía?*—Esta observación puede darnos la solución a otra cuestión: ¿Fue la muerte de Cristo verdaderamente un sacrificio?; ¿se la llama sacrificio por metáfora o por analogía?

Sabemos lo que es una metáfora: cuando Jesús se compara al sembrador o al pastor está usando una metáfora, porque ni su palabra es una simiente ni sus discípulos son ovejas; entre los dos términos de la comparación sólo hay algún punto de semejanza externo a la realidad misma de las cosas. Pero, cuando decimos que Dios vive y que un hombre vive, aplicamos el concepto de vida no como una metáfora, sino en virtud de la analogía, porque en Dios y en el hombre se realiza el concepto de vida, aunque con intensidad y profundidad diversas. Con esto se entiende el sentido de la cuestión: ¿El concepto de sacrificio se aplica a la muerte de Cristo en virtud de una metáfora o de una analogía?

Evidentemente que algunas expresiones son metafóricas, como cuando el Bautista señalaba con el dedo a Jesús diciendo: «Ese es verdaderamente el Cordero de Dios» (Jn 1,29), o cuando Pablo llama a Cristo «propiciatorio» (Rom 3,25). Suprimiendo aquí las metáforas, traduciríamos la idea en ellas enunciada con una fórmula más o menos como la siguiente: Jesús es la víctima elegida por Dios, y Jesús es en quien se consuma la expiación del pecado mediante el sacrificio de su vida. Y aquí es donde preguntamos si estos términos de víctima y sacrificio son metáfora o analogía. La opción no parece dudosa: no son pura metáfora, sino analogía, sin olvidar que analogía implica desigualdad dentro de la misma semejanza.

La crucifixión de Jesucristo no puede colocarse al mismo nivel que los sacrificios rituales del AT. En estos descubríamos elementos de insuficiencia e imperfección, que desaparecen en el caso de Jesucristo. No nos referimos ahora a la eficacia limitada de aquellos sacrificios, sino al rito mismo que constituía la acción sacrifical. Porque allí la víctima era un animal, un ser sin inteligencia y sin libertad, que, al ser ofrecido, ni entiende el significado de la acción ni puede aceptarlo o rechazarlo. Además, la víctima se distinguía del oferente, cuyos sentimientos, en cierta forma, representaba o sustituía. Tenemos, pues, una acción simbólica de simbolismos acumulados

y como en cascada: la efusión de la sangre de la víctima ante el altar simboliza la entrega o la devolución de una vida a Dios, y esto simboliza la consagración de esa vida, con lo cual se simboliza el deseo del oferente de consagrarse a Dios para alcanzar la comunión con El. En cambio, en la muerte de Jesucristo, él es quien se entrega, no sólo a sabiendas, sino voluntaria y libremente, y da a su entrega un sentido sacrifical: «Mi sangre de la nueva alianza»; «doy la vida por muchos»; «por la remisión de los pecados»; «me consagro por ellos», etc. (cf. Mt 26, 28; 20,28; Jn 17,19, etc.). Es, pues, evidente la desigualdad entre los sacrificios rituales y la muerte de Cristo; pero es también evidente que la desigualdad cede en favor de Jesucristo, con la ventaja de la realidad sobre la sombra y de la verdad sobre su imagen.

Porque la realidad y la verdad es que Jesucristo, no puramente como individuo privado, sino como miembro solidario con toda la familia humana, más aún, como su representante, y mediador y cabeza, somete la totalidad de su existencia humana a Dios y, de su parte, se consagra a El irrevocablemente, con el acto irreversible de la entrega de su vida en manos de Dios: «Padre, en tus manos deposito mi vida» (Lc 23,46). Actitud interna de sumisión amorosa a Dios; manifestación externa de sus sentimientos internos en la aceptación de la muerte como la forma concreta de su obediencia y servicio a Dios; y todo esto con la súplica ardiente y la esperanza segura de que su servicio y entrega a Dios en representación y en favor de los hombres serán aceptados por el mismo Dios: «Padre, perdónalos» (Lc 23,34). Ahora bien, esos son los elementos que integran la esencia del sacrificio, eliminada toda imperfección e insuficiencia.

La conclusión es que la muerte de Jesucristo, sin ser un sacrificio «ritual», fue verdadero sacrificio, más todavía, fue «el Sacrificio» por excelencia, mientras que los sacrificios rituales sólo imperfecta e incompletamente verifican el ideal del sacrificio. Aquellos eran «figura» y anhelo de la consagración del hombre a Dios, que sólo tuvo su realización perfecta y completa en la muerte de Jesús. De ésta derivan aquellos sacrificios su significado y su razón de ser; porque, sin el sacrificio de Cristo, la idea misma que aquellos ritos sacrificales pretendían realizar, el perdón y la unión con Dios, hubiera sido una quimera irreal e imposible.

En terminología escolástica deberá decirse que, en el concepto de «sacrificio», el de Cristo es «el analogado principal».

El suyo es único e irrepetible [g]. No hay un concepto universal unívoco de sacrificio en el que pueda subsumirse o encuadrarse al de Cristo.

En último término, lo importante no son las ceremonias accesorias, sino la oblación de la víctima. En los sacrificios rituales son indispensables el recinto sagrado y el rito prefijado; pero la necesidad de estas circunstancias externas proviene de una limitación intrínseca a aquellas acciones sacrificales. Precisamente porque no pasaban de ser simbólicas, para fijar su simbolismo requerían determinadas formas externas: para que el degüello de un animal tuviese sentido religioso, era menester que se ejecutase no en un matadero, sino en el templo, y no de cualquier manera, sino en una forma que significase su oblación. Por lo tanto, la ausencia de templo y rito, lejos de restar valor sacrifical a la muerte de Cristo, lo realza: su muerte no es un mero símbolo de la entrega del hombre a Dios, sino la realidad misma de esta entrega total.

Lo vital, lo existencial, lo auténtico no necesita apoyos externos: ni de un santuario previamente consagrado ni de un ritual oficialmente legislado. La muerte de Cristo, por sí misma, consagra el altar y santifica el rito. «Por la oblación de su cuerpo, Jesucristo consuma los antiguos sacrificios en la realidad de su cruz, y entregándose al Padre por la salvación de los hombres, queda constituido en sacerdote, altar y víctima» [1]; es como la cruz también puede llamarse «ara» consagrada por la misma sangre de Jesús (cf., v.gr., DS 1740).

C. *Oblación, no destrucción de la víctima.*—Dijimos ya que la acción propiamente sacrifical no era la de matar la víctima, sino la de ofrendarla en el altar; porque lo que se pretende no es destruirla, sino traspasarla de la esfera de lo profano a la de lo sagrado, de la posesión terrena del hombre al dominio soberano de Dios: el hombre renuncia a la libre disposición de un objeto que poseía para ponerlo exclusivamente en las manos de Dios, con la esperanza, es verdad, de que Dios le dé participación en ese mismo objeto así consagrado y como divinizado por la aceptación divina; mediante él, Dios otorga la comunión consigo. Era la razón de que a algunos sacrificios, v.gr., al del cordero pascual, siguiese el convite sacrifical.

En el caso de Cristo, los causantes de su muerte, los que de intento destruyeron su vida, son los acusadores, el juez, los verdugos; pero el que hace el ofrecimiento de esa vida a Dios

[g] ἐφάπαξ.

[1] De la quinta prefación pascual.

es sólo Jesucristo: la aceptación resignada de la muerte que los hombres le infligen es el acto con que ofrece a Dios su vida: «Para que sepa el mundo que amo a mi Padre y obedezco a su mandato» (Jn 14,31). Es lo que elocuentemente pondera la carta a los Hebreos: Jesucristo, «en los días de su carne (de su vida mortal), ofreció a aquel que podía salvarle de la muerte súplicas y ruegos con clamor vehemente y lágrimas». Jesucristo transformó sus sufrimientos exteriores y sus angustias internas en una oración y en una ofrenda a Dios; y por esa actitud suya reverente y obediente a Dios, «fue consumado» por Dios y constituido causa de salvación eterna (Heb 5,7-9).

Hoy día la palabra «víctima» tiene una escala muy amplia de significación: hablamos de las víctimas de un terremoto o de un incendio, y hasta de las víctimas de las drogas o del alcoholismo; tal vez se debería más bien hablar simplemente de damnificados. Hablando con propiedad, una víctima es sacrificada a Dios, y la víctima perfecta se sacrifica a sí misma. No es el hecho de la muerte, sino la intención o finalidad con que se muere, la que de un damnificado puede hacer una víctima; o en términos más precisos: no es la muerte sufrida pasiva y tal vez inconsciamente, sino la muerte conscia y libremente aceptada y, si vale decirlo así, activa, la que le da valor de oblación y hace del que muere una víctima perfecta.

Externamente, la muerte de Jesús había sido la ejecución de una sentencia en un proceso criminal: se le había acusado y condenado por el doble crimen de blasfemia y de rebelión; y como reo de ambos se le extermina tanto de la sociedad civil como de la comunidad religiosa. La destrucción de la vida de Jesús en su exterior nada tenía de consagración a Dios. Pero esta muerte a que le arrastran los hombres o, mejor aún, «el poder de las tinieblas» (Lc 22,53), es el acto supremo con que Jesús lleva a término la misión que su Padre le había encomendado; su muerte es la consumación de su servicio al Padre, su consagración insuperable e irrevocable a Dios. Si la capa externa de las acciones con que los hombres hacen morir a Cristo no manifiesta ningún aspecto sacrifical, esa misma materialidad externa en cuanto aceptada por Jesús en cumplimiento de su misión y en servicio de su Padre reviste el sentido profundo del más sublime y verdadero de los sacrificios.

En conclusión: la ausencia de formas rituales no impedía el sentido de sacrificio verdadero; tampoco la apariencia externa de la destrucción de su vida como ejecución criminal impide su significación profunda de verdadera oblación agradable a Dios y conforme a su voluntad.

D. *Dimensión social.*—El martirio de un profeta fiel a su misión hasta la muerte, aunque pueda compararse a un sacrificio, propiamente no lo es: ofrece, es cierto, su vida en servicio de Dios, pero no puede asumir la representación de los demás; podrá rogar por sus perseguidores, pero, en rigor, no muere «por» ellos. Esta representación de todos los hombres en el acto de su muerte para gloria de Dios sólo pudo asumirla aquel que era «el Hombre». Ahora bien, el sacrificio es un acto social que se ejecuta en nombre y en favor de la comunidad. No cualquier objeto es apto para ser ofrecido en sacrificio, sino sólo la víctima en que Dios haya declarado complacerse. En este verdadero sacrificio por la salvación de todos los hombres la víctima es «el Cordero de Dios». Jesucristo es la palabra absoluta de Dios al hombre; y sólo él puede ser la respuesta definitiva del hombre a Dios: «el mediador de Dios y los hombres, Jesucristo hombre»; él es el único que puede ofrendarse en redención por todos (1 Tim 2,5-6). Cuando en la última cena oró al Padre que aceptase el ofrecimiento de su vida para darle un nuevo modo de existencia «junto al Padre», a continuación agrega una súplica por los que han de ser suyos: «Padre, quiero que los que me diste estén donde estoy yo, en mi compañía» (Jn 17,5.24).

Pero sabemos también que la dimensión social del sacrificio no es de sustitución mecánica, sino de solidaridad. Los sacrificios antiguos, el de la alianza, el de pascua, el de expiación, en tanto tenían valor en cuanto que el pueblo se adhería y solidarizaba con la acción sacrifical en toda la extensión de su significado simbólico, es decir, en cuanto que el pueblo renunciaba al pecado y a la profanidad, y se consagraba a Dios para que Dios le admitiese a la unión con El. Nunca hay una sustitución mecánica al modo de un rito mágico. La oblación externa se ejecuta solamente en la víctima, pero la oblación interna no puede sustituirse por nada. Una sola ofrenda puede bastar para el sacrificio ritual por todo el pueblo; pero esa víctima no exime de la necesidad personal de la entrega a Dios si se quiere participar de los frutos del sacrificio.

Jesucristo es la única víctima plenamente agradable a Dios y la única que se ofrece en sacrificio por todo el mundo; pero su eficacia santificadora y consagradora no es por sustitución, sino por solidaridad; porque del deber de entregarse a Dios para obtener su comunión nadie ni nada puede eximirnos. Hay, con todo, también en este punto, una diferencia radical entre aquellos sacrificios y el de Jesucristo; allí la solidaridad con la víctima se presuponía a la oblación; aquí la oblación de Cristo

en la cruz crea la solidaridad de los hombres en la presencia de Dios. El se ofrece como cabeza, en orden a formar su cuerpo, que es la Iglesia; su oblación ha hecho posible la nuestra, en unión con la suya.

Jesucristo no ofrece en sacrificio sus sufrimientos y su muerte para excusarnos de la muerte y del dolor, sino para darles un nuevo sentido y valor: el de la renuncia al pecado y el de la consagración a Dios y vuelta al Padre. El sufre y muere, no «en lugar nuestro», para que nosotros no tengamos que sufrir y morir, sino «a nuestra cabeza», para que podamos sufrir y morir con él y en él. «Si uno (Cristo) murió por todos, todos han muerto; sí, él murió por todos, para que los que viven no vivan para sí mismos, sino para aquel que por ellos murió y resucitó» (2 Cor 5,14-15). Esta es la razón de que él mismo nos invite a tomar cada uno nuestra cruz sobre nuestros hombros para seguirle a él (Mt 10,38; 16,24; Mc 8,34; Lc 9,23; 14,27). De este modo la vida del cristiano puede trocarse en un sacrificio aceptable, en una «consagración» a Dios (cf. 1 Pe 2,5; Rom 12,1).

Para unirnos a su sacrificio, Cristo instituyó el banquete sacrifical, la cena eucarística: «Mi cuerpo, que se entrega por la vida del mundo, es el verdadero pan que da vida»; «bebed de este cáliz de mi sangre, sangre de la nueva alianza, sangre derramada por el perdón de los pecados» (Jn 6,48.51; Mt 26, 27-28). Por eso la Iglesia celebra a diario la misa, «anunciando la muerte del Señor hasta su venida» y «participando del cuerpo y de la sangre del Señor», sacrificados por nosotros en la cruz (cf. 1 Cor 11,26-27). Y por eso también la Iglesia, en sus oraciones litúrgicas, expresa nuestra solidarización con el sacrificio de Cristo, entregándose a sí misma y todos sus miembros, y ofreciéndose a Dios Padre en unión con Jesucristo víctima (cf. SC 12.48, etc.).

E. *Adoración en espíritu y verdad.*—Hoy día, como ya advertimos, se han superado las teorías antiguas sobre el sentido sustitutivo de los sacrificios expiatorios o propiciatorios.

Pero ¿puede hablarse hoy todavía de «aplacar a Dios» con el sacrificio, o hay que desterrar del lenguaje teológico esa expresión? Creemos que la respuesta debe darse mediante una distinción, y, para explicarla, vamos a recordar algo que en otro pasaje dijimos: Dios y el hombre no son dos cantidades que se puedan sumar ni restar.

Si por «aplacar» se entendiese mover al perdón la voluntad de un Dios no inclinado a concederlo, algo así como pedir la paz a un enemigo no dispuesto a deponer las armas o calmar el

ánimo de un hombre decidido a vengarse, entonces «se sumaría» el hombre a Dios; en ese sentido no se puede «aplacar» a Dios; porque, ya lo hemos dicho, quien inspira al pecador el deseo de convertirse es el mismo Dios, «que no quiere la muerte del pecador, sino que se convierta y viva».

Pero, si no se admite en ningún sentido que el hombre aplaque a Dios, «se restaría» totalmente el hombre y se anularía su actividad; por lo tanto, si por «aplacar» se entiende que el pecador pone de su parte la satisfacción requerida para compensar la ofensa contra Dios y para destruir en su corazón el pecado, que desagrada a Dios, entonces podemos y debemos hablar de expiación y propiciación y de «aplacar» a Dios; porque Dios, misericordioso en dar su gracia para la conversión, es también santo y justo para exigirla. Y esto es así precisamente porque Dios no quiere restar ni suprimir al hombre, sino que respeta la dignidad del que es su criatura: mueve al hombre para que se convierta y quiere que el hombre, de su parte, haga lo que le corresponde hacer con toda su responsabilidad personal: arrancar de sí mismo todo lo que la santidad divina condena en él e implantar en su corazón la actitud penitente del que solicita el perdón con la humildad de quien sabe que se ha hecho digno de castigo, ofreciendo, para obtenerlo, un sacrificio propiciatorio. Así es cómo Jesucristo, como Cabeza de la humanidad pecadora, «expía nuestros pecados, y no sólo los nuestros, sino también los de todo el mundo» (1 Jn 2,2).

La Iglesia, en su liturgia, nos hace orar y ofrecer el sacrificio eucarístico para «hacer propicio» y «aplacar» a Dios (cf. DS 1743.1753). Si en algunas traducciones se ha diluido o dulcificado la expresión, pensamos que sólo es para evitar el malentendido de una acción «sumada» por el hombre a la acción divina. Pero creemos que la «anámnesis» en el sacrificio de la misa, no solamente significa el recuerdo y re-presentación del sacrificio de la cruz «para nosotros», sino también su recuerdo y re-presentación «ante Dios», para que mire de nuevo aquella oblación en virtud de la cual nos reconcilió consigo por la muerte de su Hijo (cf. Rom 5,10; 2 Cor 5,18-19).

«Dios reconcilió consigo al mundo en Cristo» (2 Cor 5,19). De hecho, para obtener la unión con Dios, que era la finalidad última de todo sacrificio, no era menester cambiar el corazón de Dios moviéndolo a misericordia; lo que se requería era que el hombre cambiase su corazón apartándolo del mundo del pecado, convirtiéndose y devolviéndose a Dios. Esto es lo que

simboliza la acción sacrifical, pero exactamente sólo como un símbolo, a través del cual vislumbramos la realidad significada. Y ésta es que Dios invita al hombre, creatura y pecador como es, a la comunión con el mismo Dios. Para que esta comunión se verifique, es necesario que el hombre arranque de su corazón el pecado y se ponga en manos de Dios, a fin de que Dios le consagre y dé participación en su vida. Es ésta una exigencia fundada no en una ley férrea de justicia vindicativa, sino en la naturaleza misma de la amistad con Dios. Renuncia al pecado y entrega personal a Dios: ésta es la razón de ser del sacrificio.

Y éste fue el sentido de la muerte de Jesús. La crucifixión infligida por los hombres le brinda la oportunidad de aceptar su muerte y transformarla, por la opción libre de su voluntad, primero, en un acto de ruptura con el mundo del pecado, en cuanto que depone aquella existencia humana suya, que, aunque sin pecado, llevaba en sí «la semejanza de la carne de pecado» (Rom 8,3); y, simultáneamente, en un acto de entrega total y confiada a Dios.

Es el acto perfecto de adoración a Dios «en espíritu y verdad» (cf. Jn 4,23-24): una adoración llevada a la realidad existencial en su culminación, que es la muerte. No un mero anhelo de unión con Dios por una contemplación mística de tipo gnostizante; ni un formalismo frío de acciones simbólicas inadecuadas; sino adoración que es plenamente «acción y verdad» (cf. 1 Jn 3,18), porque es toda la existencia humana que se vuelca entera en el acto supremo de su entrega por la muerte. Y además una adoración rendida a Dios en la plenitud del Espíritu Santo (cf. Jn 3,34), «con la cooperación del Espíritu Santo», como se dice en la liturgia; porque, como dice Tomás de Aquino, Cristo se entregó a la muerte en fuerza de la caridad que su Padre le infundió [2], de esa caridad que el Espíritu Santo instila en el corazón del hombre.

Concluyamos insistiendo en que esta entrega a Dios en dirección vertical es la entrega de «Jesucristo hombre» (1 Tim 2,5), con toda la dimensión horizontal de su oblación «por todos los hombres»; porque él es «el Hombre», «el Hombre nuevo» (cf. Jn 19,5; 1 Cor 15,47), el «primogénito entre muchos hermanos» (cf. Rom 8,29), ya que «no se avergüenza de llamarnos hermanos», una vez «que se ha hecho semejante en todo a sus hermanos» precisamente «por lo que respecta a nuestras relaciones con Dios» (Heb 2,10.17). Dios no admitiría una ofrenda vertical que no poseyese dimensión horizon-

[2] *STh* III q.47 a.2-3.

tal; porque lo que El desea es comunicarse «a todos los hombres» salvándolos a todos (cf. 1 Tim 2,4).

Dijimos unas líneas antes que Dios invitaba al hombre a la unión con El, y que el hombre respondía con su entrega a Dios simbolizada mediante los sacrificios; pero esa respuesta del hombre dependía, para su estabilidad y eficacia, de la respuesta de Jesucristo hombre. El es la palabra absoluta de Dios al hombre, y sólo él puede ser y fue la respuesta definitiva, la palabra del hombre a Dios: en él se entabla el diálogo de Dios con el hombre. Como palabra del hombre, habló Jesús con su Padre en los días de su vida mortal, «con ruegos, y súplicas, y gemidos vehementes y lágrimas»; pero, más que nada, habló con el acto de la entrega misma de su vida en obediencia hasta la muerte de cruz (cf. Heb 5,7-8; Flp 2,8). Esta palabra existencial de Jesucristo hombre es el sí del hombre a la llamada de Dios: un sí no de rumor de labios, sino de verdad de acción.

El sacrificio de Cristo es el diálogo existencial con su Padre. Lo sublime de este diálogo por parte de Cristo es que llega a su altura en el momento del silencio del Padre, cuando Jesús exclama: «¡Dios mío, Dios mío!», ¿por qué me has abandonado?» (Mt 27,46); y Jesús cierra el diálogo, en medio del silencio del Padre, cuando pronuncia sus últimas palabras: «Todo se ha consumado»; «y reclinó su cabeza» (Jn 19,30), como para dar su sí definitivo. «No se haga mi voluntad, sino la tuya» (Mt 26,39). «Aquí vengo... para hacer, ¡oh Dios!, tu voluntad». Y «en virtud de esta voluntad hemos sido santificados por la oblación del cuerpo de Cristo, ofrecida una vez para siempre» (Heb 10,7.10).

Insensiblemente hemos pasado del esquema de sacrificio al de diálogo. Pero en realidad la esencia íntima del sacrificio consiste en este sí dialogal del hombre a la invitación benigna de Dios: un sí de la persona del hombre, en toda la extensión de su existencia humana, a la llamada personal de Dios, que nos invita a la participación en su existencia divina. Si la respuesta humana toma la forma de muerte violenta es por razón del pecado del mundo. «Dios no hizo la muerte ni se complace en la destrucción de los vivientes» (Sab 1,13); es el mundo de pecado el que quiere ahogar la respuesta del hombre a Dios y clava en la cruz a Jesucristo. Pero este «pecado del mundo» lo aprovecha Jesucristo hombre para emitir su sí irrescindible al Padre, y con ello «vence al mundo» y «borra el pecado del mundo» (Jn 16,33; 1,29).

El cristiano une su sí al de Jesucristo, en el bautismo, en la eucaristía, en la vida cristiana y en la muerte en el Señor; y, unido con Cristo y en virtud de su sacrificio, «ofrece ofrendas espirituales agradables a Dios por Jesucristo» (1 Pe 2,5): así decimos «nuestro amén por Cristo para gloria de Dios» (2 Cor 1,20).

F. *Síntesis.*—Sacrificio, satisfacción y redención son tres categorías, distintas, pero no del todo disociadas. El sacrificio de la cruz se asemeja al de la gran expiación del AT; en él se ejecuta el rito de expiación por los pecados del pueblo con el derramamiento de la sangre de la víctima sobre el propiciatorio. Es el acto solemne de conversión a Dios, de satisfacción por el pecado. Con el ofrecimiento de la sangre, que significa la vida, se lleva a cabo la propiciación, la reconciliación con Dios. La muerte de Cristo se asemeja también a la oblación del cordero pascual, signo eficaz de la exención del castigo y de la liberación de la esclavitud, o sea de la redención.

Transportando estos dos conceptos al nivel cultual, el esquema de sacrificio expresa más claramente la sacralización de todo el mundo, profanado por el pecado. Y la sacralización es indispensable para la salvación, porque ésta sólo puede venir de Dios; y es absolutamente necesaria para el restablecimiento de la unidad del género humano y su liberación, porque el principio de unidad y libertad del hombre, de todos los hombres, es el de su único origen y de su único fin: Dios. La negación de Dios, que es el pecado, es, por su misma esencia, al mismo tiempo que profanación, rotura de unidad y cadena de esclavitud. «¡Desdichado de mí! ¿Quién me librará de este cuerpo de muerte», desintegrado y esclavizado por el pecado? «¡Gracias sean dadas a Dios por Jesucristo, nuestro Señor!», que restableció nuestra unidad y nos dio la libertad, destruyendo el pecado y consagrándonos a Dios «por la sangre ofrecida en el ara de su cruz» (Rom 7,24-25; Col 1,20).

Las reflexiones hasta aquí propuestas piden todavía un complemento: el sacrificio, para ser legítimo, debe ser ofrecido por un sacerdote, y para ser eficaz tiene que ser aceptado por Dios. Esto nos introduce en el tema de los capítulos siguientes.

CAPÍTULO 22

JESUCRISTO, SUMO SACERDOTE

1. *La reflexión teológica neotestamentaria:* A. Sus causas. B. Su proceso. C. Su resultado.
2. *La afirmación del sacerdocio de Jesucristo:* A. En la epístola a los Hebreos. B. En el resto del Nuevo Testamento.
3. *La excelencia del sacerdocio de Cristo:* A. Eficacia de su acción sacerdotal. B. Fundamento del sacerdocio de Cristo. C. Su mediación de integración. D. Su oración de intercesión. E. El santuario.
4. *Resumen y complementos:* A. Fundamento del sacerdocio de Cristo. B. Concepto completo del sacerdocio. C. Derivaciones del sacerdocio de Cristo.

BIBLIOGRAFIA

MySal III-I 689-711; 738-749; DUQUOC, p.176-180; A. NAVARRO, *El sacerdocio redentor de Cristo* (Slm, Sígueme, 1960); H. ZIMMERMANN, *Die Hohepriester Christologie des Hebräerbriefes* (Pdb, Schöningh, 1964); A. J. B. HIGGINS, *The Priestly Messiah:* NTSt 13 (1967) 211-239; R. A. STEWART, *The Sinless High-Priest:* NTSt (1967) 126-135; J. R. SCHAEFER, *The Relationship between Priestly and Servant Messianism in the Epistle to the Hebrews:* CBQ 30 (1968) 359-385; JEROME SMITH, *A Priest for ever. A Study of Typology and Eschatology in Hebrews* (Lon, Sheed & Ward, 1969); A. VANHOYE, *Le Christ, grand-prêtre selon Héb 2,17-18:* NRT 91 (1969) 449-474; — *Situation du Christ. Hébreux 1-2:* Lectio Divina (Pa, Cerf, 1969); — *Textus de Sacerdotio Christi in epistula ad Hebraeos:* (Ro, P.I.B., 1969); P. E. LONGEVIN, *Le sacerdoce du Christ dans le Nouveau Testament,* en *Le Prêtre hier, aujourd'hui, demain* p.63-79 (Pa, Cerf, 1970); L. LÓPEZ, *Cristo, Sacerdote para siempre:* Studium 9 (1971) 115-119; J. LOSADA, *La conciencia sacerdotal de Jesús:* Salt 61 (1973) 93-116; VALENTÍN TASCÓN, *Jesucristo, sacerdote misericordioso y fiel:* CiT 100 (1973) 139-190; MIGUEL NICOLAU, *Ministros de Cristo* (BAC 322). Preliminares y capítulos I y II (p.3-63).

«Jesús ha penetrado en lo interior del santuario como precursor nuestro en función de sacerdote eterno en la línea de Melquisedec» (Heb 6,19-20).

En el capítulo anterior hemos considerado a Jesucristo como víctima que se ofrece consciente y libremente, y así se identifica con el oferente. Pero el oferente, para que su sacrificio sea legítimo, necesita de la mediación de un sacerdote si él mismo no lo es. Es evidente que en la oblación ofrecida por Jesucristo no hubo sacerdote-mediador; si su muerte fue verdadero sacrificio, él mismo hubo de ser el sacerdote que lo ejecutó. Este es el tema que vamos a desarrollar en este capítulo. No es una mera repetición de lo ya dicho, sino su confirmación y ampliación con nuevos aspectos y horizontes.

Por el momento consideramos el sacerdocio en su función litúrgica o cúltica, que es la que más salta a la vista, pero al fin del capítulo tendremos que perfilar el concepto exacto incluido en el oficio de «sacerdote».

Ahora bien, lo primero que sorprende es que este título sólo se atribuye a Jesucristo en la epístola a los Hebreos, de composición relativamente tardía, posterior a la redacción de la mayor parte de las epístolas paulinas y a la fijación de la tradición oral reflejada en los evangelios. Parece, pues, imponerse la conclusión de que la representación de Cristo como sacerdote es fruto de una reflexión teológica madurada paulatinamente en el seno de la Iglesia durante la primera generación cristiana. Este será nuestro punto de partida. Y, como esa reflexión ha tomado forma estructurada en la citada epístola, por ella comenzamos.

1. La reflexión teológica neotestamentaria

Respecto a la reflexión teológica que desembocó en la tesis del sacerdocio de Cristo, tal como ésta se expone en la epístola a los Hebreos, debemos examinar sus causas, su proceso y su resultado.

A. *Sus causas.*—Las causas que provocaron esta reflexión fueron en parte externas.

La literatura judaica extrabíblica de la época nos da noticia de una expectación, aunque no muy definida en sus contornos y tal vez no muy extendida entre el pueblo, que, junto al Mesías-Rey descendiente de Judá y David, esperaba la

venida de otro Mesías-Sacerdote de la tribu de Leví y de la familia de Aarón. Esta esperanza judaica era un reto al cristianismo: si éste afirma la presencia actual de los últimos tiempos y la venida ya realizada del Mesías entronizado a la diestra de Dios, ¿qué respuestas ofrece a aquellas otras esperanzas?

La cuestión se agravaba, porque rechazar el culto litúrgico veterotestamentario podía equipararse a renunciar a la esencia misma de la religión, puesto que toda religión tiene por finalidad la unión del hombre con Dios simbolizada visiblemente en el culto. El cristianismo, que se había disociado de la liturgia judaica, ¿tenía algo con que suplirla?, ¿podía presentar un sacerdote cabeza de línea, como Aarón?

Pero había también otras causas que estimulaban la reflexión partiendo desde las mismas bases de la fe cristiana. Porque una de las ideas fundamentales del cristianismo era la de la continuidad de la nueva alianza con la antigua. El plan salvífico de Dios se había desarrollado en dos etapas: la de preparación y prefiguración y la de realización y cumplimiento. Habría que buscar alguna continuidad, superada, claro está, pero análoga, con lo que había constituido el centro vital del antiguo pueblo elegido: culto y sacerdocio.

Desde los primeros momentos se había descubierto y afirmado la continuidad respecto al profetismo antiguo: Jesucristo era el profeta prometido por Moisés, el sumo de los profetas. También se había afirmado la continuidad con la esperanza mesiánica regal: Jesús había sido constituido Señor y Mesías por su resurrección (cf. Act 3,20-23; 2,36, etc.). ¿Qué pensar acerca del antiguo sacerdocio?; ¿se habría roto la continuidad precisamente en un punto tan importante? Si el profetismo y el mesianismo se han verificado eminentemente en Jesucristo, ¿no habrá que decir lo mismo del sacerdocio?

Sin embargo, este punto presentaba dificultades especiales: el profetismo no estaba ligado a la genealogía, el mesianismo estaba prometido a un descendiente de David; aquí no había dificultad en reconocer a Jesús como Profeta o Mesías; pero el sacerdocio estaba reservado a la tribu de Leví, a la que Jesús, evidentemente, no pertenecía (Heb 7,13).

B. *Su proceso.*—Algunas de las causas aquí indicadas como impulsoras del proceso de reflexión teológica se traslucen en la epístola a los Hebreos. En todo caso, el proceso estaba en marcha. No es necesario, ni posible, fijar su desarrollo gradual;

pero es posible y conveniente señalar las ideas que prepararon sus resultados.

Vemos ante todo la importancia que se da en esa misma epístola a la cita del salmo 110, versículo 4: «Yahvé lo ha jurado y no se arrepentirá: tú eres sacerdote por siempre, según el orden de Melquisedec». Introducida la cita ya en los capítulos quinto y sexto (Heb 5,6.10; 6,20), se comenta a lo largo del capítulo séptimo (7,1-28). Pero en otros pasajes de la epístola encontramos también citas del versículo primero del mismo salmo: «Dijo Yahvé a mi Señor: siéntate a mi diestra y de tus enemigos haré el escabel de tus pies» (Heb 1,13; 8,1; 10, 12-13; 12,2).

Podemos ya observar un dato curioso: en dos de estos pasajes se entrelazan las expresiones de ambos versículos: «Tenemos un gran sacerdote» «sentado a la diestra de la majestad de Dios» (Heb 8,1.4); o bien: «ofrecido ya el sacrificio único por los pecados (a diferencia de otros sacerdotes que a diario ofician en pie), se sentó a la diestra de Dios para siempre, hasta que sus enemigos sean puestos como escabel de sus pies» (He 10,11-13). El versículo del salmo que canta la entronización del Mesías se enlaza con el que pregona su sacerdocio.

Este dato puede darnos ya una clave. El versículo primero del citado salmo era uno de los textos más socorridos para demostrar la mesianidad de Jesucristo. Según los evangelios, el mismo Jesús lo había aducido, sea para insinuar su propia autoridad en discusión con los fariseos (Mc 12,35-37 par.), sea para afirmarla claramente ante el sanedrín, engarzando las palabras del salmo con las de la visión daniélica del «Hijo del hombre» (Mt 26,64 par.). En los Actos, Pedro cita el mismo versículo en su sermón de Pentecostés (Act 2,34-36); al mismo recurre Pablo al ensalzar la victoria de Cristo resucitado (1 Cor 15,25-27); y a él aluden otros pasajes en que se habla del Señor «sentado a la diestra de Dios» (v. gr., Rom 8,34; Ef 1,20; Col 3,1). Por estos ejemplos se ve que aquel versículo era desde muy antiguo aplicado a Jesucristo; más aún, él mismo habría sido el primero en acomodárselo.

Desde ahí era fácil dar un paso más: si el primer versículo se aplica a Jesucristo, ¿por qué no seguir adelante y aplicarle también el cuarto? En el salmo ambos se refieren evidentemente al mismo sujeto: al Mesías. Esta aplicación a Jesucristo presentaba además una doble ventaja: mostrar que el sacerdocio de Cristo estaba explícitamente prenunciado en el AT y abrir el camino a la afirmación de un sacerdocio y culto no-

levítico, con lo que se soslayaba una objeción seria contra el cristianismo.

Otro pasaje del AT muy utilizado desde los primeros tiempos era el cuarto canto del Siervo de Yahvé (Is 52,13-53,12), como ya se ha tenido ocasión de explicar. La epístola a los Hebreos sólo una vez cita el último verso de aquel canto (Heb 9,28); pero la idea de «oblación por los pecados de la multitud» se difunde por toda la exposición del capítulo nono, que es el que precisamente se cierra con aquella cita. Tal vez el autor no echa mano más frecuentemente de aquella profecía por la razón de que la imagen del Siervo, apta para representar la víctima ofrecida, carece de rasgos definidamente sacerdotales.

Más aún que las profecías y figuras veterotestamentarias influye en el proceso de la reflexión teológica la experiencia misma cristiana. Todo cristiano toma parte en la celebración de la cena del Señor, en la que se recitan las palabras de Jesús: «Esta es mi sangre de la alianza (nueva)». La alianza implica un sacrificio y un mediador: mediador con funciones sacerdotales, porque él es quien ofrece el sacrificio. Moisés había sido el mediador sacerdotal de la alianza antigua. Pero Jesucristo era superior a Moisés como mediador; y, por consiguiente, a él había también que atribuirle dignidad sacerdotal.

Jesús había sido comparado a Moisés, más o menos explícitamente, ya en la antigua tradición conservada en los evangelios; pero la comparación se había ceñido a los oficios de profeta o mediador de la revelación, legislador y jefe del pueblo. ¿Por qué no compararlo en la función de mediador sacerdotal de la alianza?

La unión de los oficios de sumo sacerdote y jefe de la nación, separados desde el tiempo de Moisés, reaparece en la época macabaica (1 Mac 9,30; 10,20; 14,41), y los tiene presentes, aunque en otra forma, el salmista.

La experiencia cristiana, por otra parte, da conciencia de la posesión actual de los bienes prometidos en la ley antigua para el futuro: «La ley, con sus sacrificios siempre repetidos, era absolutamente incapaz de consumar el acceso a Dios, porque sólo contenía la sombra, no la realidad misma de los bienes futuros» (Heb 10,1). Si el cristiano gusta al presente estos bienes prometidos, como son la luz de la verdad divina, la participación del Espíritu, etc. (cf. Heb 6,4-5), y si la posesión de estas bendiciones celestiales se debe a la oblación de Cristo, hecha una vez para siempre, ¿no será lógico deducir que el mismo Cristo es el sacerdote que nos abrió el acceso a Dios?

C. *Su resultado.*—Todas estas consideraciones llevaban a una consecuencia: Si la muerte de Cristo fue un sacrificio que superó y suplantó los sacrificios antiguos, él necesariamente es sacerdote con un sacerdocio que supera y suplanta al levítico; pero al mismo tiempo y por esa misma razón, su sacerdocio no es de ese orden; porque, como demuestra el caso de Melquisedec, puede haber un verdadero sacerdocio no-levítico y superior a éste.

A Jesucristo se le podrá llamar, con la frase del salmo, «sacerdote según el orden de Melquisedec» (Heb 5,10).

2. La afirmación del sacerdocio de Jesucristo

Hemos buscado las causas y el proceso de la reflexión sobre el dogma de la redención por la muerte de Cristo, y hemos visto su resultado en la epístola a los Hebreos: la afirmación del sacerdocio de Jesucristo. La epístola lo enuncia explícita y temáticamente; pero debemos investigar si esta afirmación no se contiene también en otros textos, aunque quizás menos explícita y temáticamente. De la afirmación explícita pasaremos a las implícitas.

A. *En la epístola a los Hebreos.*—La tesis de la epístola a los Hebreos respecto al sacerdocio de Cristo se enuncia casi desde el principio (Heb 2,17; 3,1), pero se aborda directamente al final del capítulo cuarto (4,14-15). Después de sentar las premisas para la argumentación en el quinto (5,1-10), y tras una digresión exhortando a la firmeza en la fe (5,11-6,19), se repite en el sexto el enunciado: «Jesús es sumo sacerdote por toda la eternidad según el orden de Melquisedec» (6,20); y se procede a su demostración a lo largo de los capítulos séptimo y octavo (7,1-28; 8,1-13). La exposición se continúa en el capítulo nono, si bien ahí se considera más directamente la acción sacrifical, que ya hemos analizado. Por fin, en el capítulo décimo se recapitula toda la doctrina (10,1-18), y de ahí se pasa a la sección parenética de la epístola (10,19-13,21), donde aún se perciben ecos de la tesis central.

Como base de todo el raciocinio había que poner una definición del concepto mismo de «sacerdote». El autor de la epístola nos da, en efecto, una de tipo descriptivo, tomada, lo mismo que advertimos al hablar del sacrificio, no de la filosofía o fenomenología de la religión en general, sino de la realidad concreta del sacerdocio en el AT. En ella descubre el autor cuatro elementos indispensables: primero, la institución divina, puesto que se trata de rendir un culto acepto a

Dios; segundo, la mediación social, puesto que atañe a las relaciones del pueblo con Dios; tercero, la finalidad del oficio, que es establecer la paz y unión con Dios, y, en la situación concreta del hombre pecador, incluye la obtención del perdón de los pecados; cuarto, la acción sacerdotal que consiste en la oblación de sacrificios (5,1.4). Estos elementos indispensables se complementan con otros, especialmente con la aptitud del sacerdote para su oficio de mediador por su conexión y semejanza con el pueblo al que representa (5,2); la semejanza podría convertirse en obstáculo para el ejercicio de su función si le envolviese en el pecado del pueblo (5,3), pero Jesús está exento de pecado.

En la epístola se llama a Cristo «sacerdote»[a] simplemente, muchas veces por mera cita del salmo 110 (5,6; 7,11.15.17.21; 8,4; 10,21); se le compara con el «sacerdote» Melquisedec (7,1.3) o se le contrapone a los «sacerdotes» levíticos (7,14.20. 23; 9,6; 10,11). Pero es más frecuente llamarle «sumo sacerdote»[b] (2,17; 3,1; 4,14.15; 5,5-10; 6,20; 7,26; 8,1; 9,11) y contraponerle al «sumo sacerdote» aarónico (5,1; 7,27.28; 8,3; 9,7.25; 13,11).

Prosigue el autor de la epístola afirmando que todo esto se verifica en Jesucristo; y, para demostrarlo, alega dos series de razones. Nótese aquí que el autor supone los fundamentos de la fe en Cristo, porque su intento no es probarla, sino profundizarla (6,1.3).

La primera razón podría parecer un tanto apriorística, aunque válida; en realidad es una prueba escriturística y, por consiguiente, es un argumento fundado en la revelación divina. Podríamos proponerla en la siguiente forma: dado que Jesús es el Señor y el Cristo, como profesa la fe cristiana, hay que admitir también que es verdadero sacerdote; porque el sacerdocio del Mesías no es una idea de invención humana, sino una verdad revelada por Dios en la Sagrada Escritura. En efecto: según la Escritura inspirada, al mismo Mesías a quien Dios dice: «Tú eres mi hijo, hoy te he dado la vida» (Sal 2,7: un pasaje muy citado en el NT), dice también: «Tú eres sacerdote por los siglos según el orden de Melquisedec» (Sal 110,4; Heb 5,5-6). Este argumento demuestra particularmente el cumplimiento en Cristo del primer elemento indispensable en el sacerdocio y sólo discernible por revelación sobrenatural: la institución di-

[a] ἱερεύς.
[b] ἀρχιερεύς.

vina, la designación, hecha por el mismo Dios, del sacerdote acepto a El.

La segunda prueba es a posteriori, fundada en el evento salvífico de la redención por Cristo; es, por lo mismo, una prueba de valor dogmático. Para el autor basta mirar a la vida de Jesús y, como es natural, muy especialmente a su pasión, para convencerse de que en él se verifican todos los demás elementos y condiciones del sacerdocio. Porque su muerte en la cruz con la efusión de su sangre fue un verdadero sacrificio, en cuya virtud se obtuvo para la comunidad de los creyentes el perdón de los pecados y la reconciliación; más exactamente, la alianza con Dios y el acceso a su presencia.

El punto que ahora hay que poner de relieve no es el de Cristo como víctima, sino como sacerdote, y esto lo hace el autor insistiendo en la mediación de Jesucristo en el acto sacrifical de la institución de la nueva alianza: «Por esto él es mediador de una alianza nueva, para que, obtenida por su muerte la redención de las transgresiones contra la alianza antigua, logren los llamados (los creyentes) la herencia eterna prometida» (9,15); porque entre Dios y los hombres no hay otro mediador. Mediador tanto más excelente que el mediador del testamento antiguo cuanto su persona, como «Hijo», es superior a la de Moisés, sólo «siervo fiel», y cuanto la alianza nueva por él establecida es más excelsa que la antigua (3,1-6; 8,6).

Esta mediación lleva consigo la proximidad del mediador a los hombres en cuyo favor interviene. Se siente la emoción intensa del autor de la epístola al describir la proximidad de Cristo a los hombres, no sólo participando de su carne y sangre como uno más en la muchedumbre de sus hermanos, cual ha de serlo el sacerdote (5,1; 2,11-16), sino, más todavía, haciéndose semejante a ellos en el sufrimiento, en la tentación y en la muerte (2,17-18; 4,15; 5,7-8); en una palabra: semejante a nosotros en todo, excepto en el pecado. Porque, para ser sacerdote perfecto, era menester que fuese «santo, inocente, puro, apartado del mundo de los pecadores..., que no se vea forzado, como los otros sacerdotes, a ofrecer primero víctimas por sus propios pecados antes que por los del pueblo» (7,26-27). Así obtuvo Cristo con una única oblación el perdón, la alianza, el acceso a Dios, que era el objetivo de todos los sacrificios.

En resumen: la revelación y la realidad salvífica demuestran que en Jesucristo se verifican todas las cualidades distintivas del sacerdocio. La epístola no se detiene en esta afirmación;

pero interrumpimos de momento su exegesis, para comprobar la exactitud de esa aserción en los otros escritos del NT.

B. *En el resto del NT.*—En el resto del NT nunca se da a Jesucristo el título de sacerdote. Se comprende fácilmente que, si uno tan fundamental como el de mesías hubo de usarse con reservas hasta que la pasión-resurrección del Señor depuró su significado, el de sacerdote necesitaba una mayor depuración de concepto para poderse atribuir a Jesucristo. Esta requirió un trabajo lento, cuyos resultados recogió y sistematizó el autor de la epístola a los Hebreos; pero hasta que esta reflexión llegó a su término, la idea que sugería el sacerdocio veterotestamentario, más que analogías, sólo manifestaba contrastes. No hay, pues, que buscar ni la aplicación de este título, ni siquiera una comparación directa con el antiguo sacerdocio. Podemos, con todo, rastrear el pensamiento de los hagiógrafos y del mismo Jesucristo a través de los rasgos sacerdotales con que describen su misión, equiparándola en algunos puntos a la función reservada en el AT a los sacerdotes.

Un primer indicio tenemos en el hecho de que la muerte de Jesús se exprese con términos tomados de la liturgia veterotestamentaria, y que al mismo tiempo se enuncie la libertad de la víctima sacrificada. Juan es quien más acentúa este aspecto; pero la misma afirmación encontramos en los sinópticos y en Pablo. Jesucristo se ofrece a sí mismo como víctima de un sacrificio, sin otro intermediario que presente la ofrenda ante el altar: entre Jesucristo que se ofrece y Dios que acepta su oblación no media ningún otro. Por lo tanto, Jesucristo ejerce la función fundamental del sacerdote litúrgico.

Pablo, además de las frases de sabor ritualista: «Se entregó a sí mismo por mí (o: en favor mío)» (Gál 2,20), y: «se entregó por todos nosotros» (Rom 8,32), ensalza la función intercesora de Jesucristo (Rom 8,34), y presenta su entrega por nosotros como la oblación de víctima y sacrificio «en olor de suavidad» (Ef 5,2): dos funciones propias del sacerdote.

La idea de mediación se conecta con la de sacerdocio en una de las cartas pastorales: «Un único mediador..., Jesucristo, que se entregó a sí mismo en redención por todos» (1 Tim 2,5-6).

No hay que olvidar el texto de la institución de la Eucaristía (1 Cor 11,23-26), del que hablaremos inmediatamente al examinar los evangelios sinópticos. Pero hay que confesar que Pablo no da relieve al tema del sacerdocio; y aunque afirma con frase enérgica que Jesús murió por nosotros y por nuestros pecados, le roban más su atención los títulos de «Hijo de Dios»

y de «Señor», aun en esos mismos textos donde habla de su entrega por nosotros (v.gr., Gál 1,3-4; 2,20).

Juan, como hemos dicho, es quien más acentúa la libertad con que Jesucristo se entrega a sí mismo por obediencia al Padre y por amor a los hombres. La muerte de Jesús corresponde, según él, al sacrificio del cordero pascual; tiene, pues, verdadero sentido sacrifical. Por otra parte, la misión personal de Jesús, el «mandato» de su Padre, la «obra» para la que su Padre le ha enviado, es la de glorificar a su Padre mediante su predicación, pero más especialmente mediante su entrega en la muerte. Esto mismo implica ya la designación o constitución de Jesús para ejercer una función sacerdotal: la de ofrecer el verdadero cordero pascual, «el Cordero de Dios».

La finalidad de esta oblación de sí mismo es la de destruir el dominio de Satanás, «el príncipe de este mundo», y dar vida a los hombres: finalidad idéntica a la del ministerio sacerdotal, expresada aquí con las fórmulas características del estilo joaneo. Diríamos, en conclusión, que el cuarto evangelio manifiesta ya una reflexión teológica sobre la persona de Jesús cuya prolongación llevaría a una cristología sacerdotal, como la expuesta en la epístola a los Hebreos; pero Juan no ha elaborado del todo este tema.

Además de estos trazos difuminados, hay en su evangelio dos pinceladas de colorido ritualístico sacerdotal. Una es el pormenor de la túnica inconsútil, que no es rasgada por los soldados (Jn 19,23). Los otros evangelistas relatan el sorteo de los vestidos (Mt 27,35; Mc 15,24; Lc 23,34); pero sólo Juan anota el detalle de la túnica, con el que se cumple al pie de la letra la profecía del salmo (Jn 19,24; Sal 22,18). Es posible, sin embargo, que Juan piense también en la túnica del gran sacerdote, que no debía ser rasgada (cf. Lev 21,10), y que, según una tradición popular judía, estaba tejida sin costura. Otro rasgo sacerdotal es la frase de Jesús: «Yo me consagro por ellos» (Jn 17,19): consagración del mismo Jesús, como víctima ofrecida en el altar y como sacerdote que ofrenda la víctima. Toda aquella larga oración donde está incrustada esa frase, se titula ordinaria y, a nuestro parecer, legítimamente «oración sacerdotal»; porque es una oración de oblación y de intercesión y bendición: oblación de su vida en sacrificio para gloria del Padre, e intercesión, que al mismo tiempo es bendición sobre la Iglesia, porque es una plegaria absoluta y eficaz: «Yo quiero... que estén ellos conmigo» (Jn 17,1-26).

Para completar la información sobre la doctrina del sacerdocio de Cristo en la llamada literatura joanea, hay que men-

cionar la descripción del Apocalipsis: «Me volví para ver quién me hablaba, y al volverme vi siete candelabros dorados y, en medio de ellos, a uno como hijo de hombre, vestido de una larga túnica, ceñida a los pechos con cinturón de oro» (Ap 1, 12-13). El vidente acumula aquí imágenes escriturísticas en las que se disciernen trazos regios y sacerdotales: la «túnica larga ceñida» era considerada como indumentaria distintiva del sacerdote (cf. Ex 28,4.40: 29,5; Zac 3,4). La indicación es, con todo, fugaz; porque en la era escatológica de la consumación final, Jesucristo, más que sacerdote que rinde culto, es «el Cordero» a quien adoran los ángeles y los hombres redimidos (Ap 5,6-14), y es también el templo (Ap 21,22); más bien son los redimidos mismos los que han sido constituidos sacerdotes por «aquel que nos amó y nos libró (o lavó) de nuestros pecados con su sangre» (Ap 1,5-6; 5,10; 20,6).

De propósito hemos dejado para el fin los evangelios sinópticos; porque en ellos hay menos elaboración teológica en esta materia, y, por eso mismo, aunque no siempre podamos cerciorarnos de «las mismísimas palabras» de Jesús, se percibe más fácilmente su pensamiento y la conciencia de su misión. Preguntamos, pues, si en los sinópticos da Jesús señales de «conciencia sacerdotal» o conciencia de ejercer por oficio y misión propia una función equivalente a la función ritual y como sacramental de los sacerdotes del AT. Hay, sí, indicios suficientes que nos inclinan a afirmarlo, aunque las pruebas no sean tan apodícticas como las que hay para demostrar su conciencia de profeta supremo. Dos son principalmente estos indicios.

El primero es más general e indirecto: Jesucristo no sólo anuncia la venida del reino de Dios, sino que tiene también poder para implantarlo. Este «poder» o *exusía* [c] lo reivindica Jesús para sí en una serie de materias que pertenecían al campo ritual-sacramental. Tiene poder recibido de Dios para exorcizar con eficacia irresistible (Mc 1,27; Mt 12,28) y poder para perdonar los pecados y reconciliar al hombre con Dios (Mc 2, 10 par.); tiene autoridad *(exusía)* en el templo (Mc 11,15-17.27-33 par.), y se declara «señor del sábado», del día litúrgico por excelencia (Mc 2,28 par.). O sea: Jesucristo muestra claramente conciencia de haber recibido de Dios una misión y un poder que abarca también lo ritual-sacramental, reservado hasta entonces a los sacerdotes.

Más directo y convincente es el segundo indicio: la institución de la Eucaristía. Allí Jesucristo manifiesta la conciencia

[c] ἐξουσία.

de sellar la nueva alianza, en conformidad con las promesas divinas, ejercitando un ministerio verdaderamente sacerdotal; allí ofrece su sangre anticipadamente «en remisión de los pecados», «por la muchedumbre» innumerable de pecadores, al modo que los sacerdotes en el templo ofrecían sacrificios expiatorios, pero con más eficacia y universalidad; allí, en fin, instituye un «memorial», una «anámnesis» cultual al preceptuar a los apóstoles que repitan «en memoria suya» la acción cuasi litúrgica que él acaba de hacer (Mt 26,26-29 par.; cf. 1 Cor 11, 23-25).

De todos estos indicios combinados parece deber deducirse la conclusión de que Jesús tenía conciencia de una misión que habrá que calificar de verdaderamente sacerdotal, aunque, evidentemente, no paralela a la del sacerdocio aarónico, sino superior a ella; no meramente ritualística y simbólica, sino real y existencial o vital.

Si se permite comentar y confirmar estas ideas de los sinópticos con expresiones del cuarto evangelio, Jesús tiene conciencia de que, con el sacrificio consciente y libre de su propia vida, borra el pecado del mundo, purifica a sus discípulos, da a los suyos la vida eterna y abre a sus seguidores el camino hasta la presencia y la comunidad con Dios: todo lo cual es ejercicio de una función y misión sacerdotal (cf. Jn 1,29; 10,10.11.15.17; 13,8; 14,2-6, etc.).

La conclusión de nuestra encuesta puede resumirse en las siguientes líneas: la tesis del sacerdocio de Cristo, enunciada temática y sistemáticamente en la epístola a los Hebreos, es el resultado de una reflexión teológica sobre la obra y persona de Jesucristo; esta reflexión se entrevé ya en las epístolas paulinas y en el cuarto evangelio; pero el dato fundamental en que toda ella se apoya es la palabra y la acción del mismo Jesús, de tipo conscientemente sacerdotal, en el sentido de un sacerdocio no ritual, sino vital; no simbólico, sino real.

3. La excelencia del sacerdocio de Cristo

Para dar a Cristo el título de «sacerdote» se tropezaba con una dificultad: la limitación y estrechez del concepto mismo, tal como se concretizaba en la institución cultual del AT. Una dificultad similar pudo encontrarse para aplicarle el título de «profeta»; porque él no era un hombre que traía una palabra de Dios, sino que era la Palabra personal del mismo Dios; pero ahí era más fácil ampliar el concepto sin destruirlo, ya que, al fin y al cabo, la Palabra de Dios no puede menos de

«hablar palabras de Dios» (cf. Jn 3,34; 14,10; 17,8), como el profeta. En cambio, el concepto de sacerdote estaba demasiado ligado a la forma de culto ritual; la obra y la persona de Jesucristo no encajaba en ese molde; habría que romperlo.

Y, sin embargo, desde los principios se había usado terminología sacrifical, tomada del culto ritual, para dar a entender el valor salvífico de la muerte de Jesús y, al mismo tiempo, se afirmaba que ésta había sido una oblación consciente y libre: no solamente «ser entregado» y «ser arrastrado a la muerte», sino más bien «entregarse» y «dar su vida» (cf. Mc 10,45, etc.). La interpretación sacrifical de la muerte de Cristo ponía ya en la pista, pero había que desbrozar el sendero. Como en toda elaboración de conceptos análogos, era necesario un proceso de afirmación del núcleo conceptual, negación de las limitaciones accesorias y encumbramiento del elemento central. Así brillará con todo esplendor el sacerdocio de Cristo, como verdadero sacerdocio, superior a todo otro sacerdocio; más todavía, como «el sacerdocio» por antonomasia, del que todo otro sacerdocio adquiere sentido sacerdotal, o como su prefiguración o como derivación suya. Este camino de analogía es el que recorrió el autor de la epístola a los Hebreos.

A. *Eficacia de su acción sacerdotal.*—¿Cuál es el núcleo de la función sacerdotal? Lo determina la finalidad de su acción, que, en una palabra, es intervenir ante Dios en favor de los hombres (Heb 5,1). Es cierto que en la antigua alianza esto importaba la oblación de diversos sacrificios y ofrendas reguladas por la ley sacerdotal (ibíd.); pero esto mismo pondrá de manifiesto las limitaciones de aquel sacerdocio. El autor de la epístola las señala con el dedo. Todas ellas pueden compendiarse en una: su ineficacia.

En efecto: aquel sacerdocio era impotente para purificar las conciencias de los pecadores y para abrir al hombre el camino hasta Dios (9,8-10); y, sin embargo, para esto precisamente era para lo que el sacerdote debía intervenir en favor de los hombres. Una prueba de la insuficiencia de aquel sacerdocio era la obligación que incumbía al sacerdote por ley de su oficio de reiterar anual o diariamente los sacrificios que ofrecía para borrar el pecado (9,9.25; 10,1-3.8.11).

En último análisis, esta insuficiencia provenía, primero, de la imperfección de los mismos sacerdotes, pecadores ellos también y necesitados de sacrificios para reconciliarse con Dios y osar aproximarse a su altar a interceder por el pueblo (5,3; 7,27; 9,7); además, del convencionalismo del rito, en el que el sacerdote ofrece «sangre que no es suya», sangre de corderos

o novillos, animales inferiores al hombre e inadecuados para Dios (9,25; 10,4.8). Se multiplicaban los sacrificios y se multiplicaban los sacerdotes, porque ninguno de ellos lograba realizar en su persona y en su ofrenda la plenitud ideal del sacerdocio: un sacerdocio de eficacia absoluta y permanente, «con la fuerza de una vida indisoluble» (7,15.23).

Finalmente, una limitación patente del sacerdocio levítico era que existía otro sacerdocio, el de Melquisedec, independiente de aquél y superior a él tanto en la historia como en la profecía. En la historia, porque Melquisedec había bendecido en calidad de sacerdote al patriarca Abrahán, y en éste a su descendencia, es decir, a Leví y a todos los sacerdotes que de él iban a nacer (7,1-10). En la profecía, porque Dios mismo había prometido un nuevo sacerdote, no de la línea de Aarón, sino «según el orden o modo de Melquisedec»; pero el hecho de que Dios prepare un nuevo sacerdote manifiesta que el sacerdocio antiguo era imperfecto y no había logrado ni podía lograr su meta (7,11.15-19).

Aquí se resuelve de paso la objeción, impresionante para quienes no concebían más sacerdocio que el aarónico: Jesús no era de la tribu sacerdotal de Leví, sino de la de Judá. Precisamente la promesa divina de un sacerdote «según el orden de Melquisedec» ha abolido la ley de sucesión sacerdotal hereditaria, tan imperfecta e impotente como el sacerdocio por ella legislado (7,12.18-19). Ni es de maravillar que sea abolida la ley sacerdotal cuando vemos que se ha rescindido la alianza antigua en que se apoyaba, para establecer una nueva (8,7-13).

Con esto se ha depurado el concepto del sacerdocio removiendo las limitaciones e imperfecciones que comportaba su realización en aquel tipo particular de la institución sacerdotal del AT. Sólo resta contemplar en todo su esplendor el sacerdocio en su máxima sublimación: Jesucristo Sacerdote.

B. *Eminencia del sacerdocio de Cristo.*—Ante todo, Jesucristo es instituido sacerdote en virtud de una elección divina sellada con juramento por el mismo Dios: al hacer a Cristo sacerdote, Dios ha empeñado su palabra y su misma existencia, puesto que El sólo puede jurar por su propia vida. Tal juramento divino es algo inaudito con referencia a la institución del antiguo sacerdocio, aunque también su institución había sido obra de Dios (5,4-7.10; 7,20-22).

Segundo, Jesucristo, por sus cualidades personales, es el sacerdote ideal y prototipo de todo sacerdote. No sólo es «santo, inocente, puro, sin roce con el pecado» (7,26-27), sino que, además, posee «la fuerza de una vida indisoluble» (7,16;

9,14), porque, por encima de todo, es «Hijo» de Dios: «Jesucristo recibe la dignidad del sumo sacerdocio de aquel que le dijo: 'Tú eres mi hijo, hoy te he dado la vida'; El es también quien le dice: 'Tú eres sacerdote por los siglos según el orden de Melquisedec'» (5,5-6).

Es decir: su unción sacerdotal es la misma encarnación, en cuanto que, por ella, Jesucristo es el Hijo de Dios, ungido connaturalmente, en virtud de su filiación, con la plenitud del Espíritu.

Tercero, su acción sacerdotal es eficaz, tanto por lo que hace al perdón de los pecados cuanto por lo que toca al acercamiento del hombre a Dios, de modo que él, como sacerdote, es dador de salvación eterna a los que le obedecen (5,9; 9,11-14.24.25; 10,5-10.19.21).

En fin, y en consecuencia de la aceptación de su sacrificio como oblación perfecta, su sacerdocio es eterno, irrevocable e insustituible (7,24-25.28; 8,1-2).

C. *Su mediación de integración.*—Si queremos resumir en una palabra la nota característica del sacerdocio de Cristo y la razón última de su excelencia, podremos decir que, mientras el antiguo era, paradójicamente a la esencia de todo sacerdocio, un sacerdocio de disociación, el de Cristo lo es de unión o integración.

En el sacerdocio veterotestamentario, el sacerdote se disociaba del pueblo adentrándose solo en el recinto sagrado; se disociaba de la víctima porque ofrecía una sangre que no era suya, y disociaba al pueblo de Dios porque le cerraba la entrada al interior del santuario, donde habitaba «la gloria de Dios». Esto es lo que con frases aceradas ha demostrado el autor de la epístola.

Por contraste, en el sacerdocio de Cristo todo es unión. Unión del sacerdote con Dios, porque es santo y sin pecado, y porque es Hijo del mismo Dios (4,15; 5,5-6, etc.). Unión del sacerdote con el pueblo, porque, lejos de distanciarse de él, se sumerge en todo el espesor de la existencia humana hasta sus abismos más hondos, como son el dolor, la angustia, la tentación y la muerte; por eso toma a honra el llamar a los hombres «hermanos suyos» (2,10-18; 5,7-9). Unión del sacerdote con la víctima o, más exactamente, identidad; porque él ofrece en sacrificio su propia sangre (9,12-14). Unión de la víctima con Dios, porque es la única digna de ser presentada ante su altar y la única que Dios ha aceptado plenamente, por ser la víctima inmaculada que voluntariamente se ha ofrecido en obediencia a la voluntad de Dios (10,5-10). Unión, final-

mente, del pueblo con Dios; porque Cristo sacerdote ha penetrado en el santuario celeste abriendo el camino y rompiendo el velo para darnos acceso a la presencia de Dios (6,19-20; 9,8-9.11.14; 10,19-22). Se comprende que con un único sacrificio nos haya conseguido la redención eterna (7,27; 9,25-28; 10, 12.14.18); porque la oblación, perfecta en su acción y en sus efectos, ofrecida por el sacerdote por excelencia, es irrepetible.

Digamos, pues, en conclusión que, así como el suyo fue no uno de tantos sacrificios, sino «el sacrificio» único y verdadero, así también el suyo, no es un sacerdocio equiparable a otros, sino «el sacerdocio» verdadero y único que realiza en su plenitud el concepto. Y así como de los sacrificios rituales y puramente simbólicos se pasó al sacrificio existencial y vital, lo mismo se pasó de un sacerdocio que sólo era sombra y anhelo al sacerdocio que es realidad y verdad.

D. *Su oración de intercesión.*—La oblación de víctimas es la forma más expresiva y radical de una actitud que se subsume en un concepto más amplio: orar por el pueblo, ofrecer «plegarias y súplicas con clamor vehemente y lágrimas» a Dios, único que puede salvarnos (cf. Heb 5,7).

En otra ocasión hablamos de la oración sacerdotal de Cristo por la Iglesia, por todos los hombres (cf. SC 53). Pero no nos resistimos aquí a citar la plegaria de Jesús en la cruz: «¡Padre!, perdónalos, porque no saben lo que hacen» (Lc 23,34). Y sabemos que por su reverencia y obediencia ha sido escuchado (cf. Heb 5,7). Nos lo demostrará su resurrección para nuestra justificación (cf. Rom 4,25).

E. *El santuario.*—A la excelencia del sacerdote corresponde la del santuario en que oficia. El autor de la epístola se explaya en la descripción del antiguo tabernáculo, donde solamente entraba una vez al año el sumo sacerdote de la antigua ley (9,1-7); pero el tabernáculo no era más que una copia pálida de las realidades celestes (8,5; 9,9): una tienda fabricada con manos de hombres, figura del santuario auténtico (9,24), que es el cielo. En este templo no fabricado con manos de hombres, donde se contempla cara a cara la faz de Dios, es donde ha entrado Jesucristo de una vez para toda la eternidad (9,11.24; 10,11; 6,20).

¿Quién no recuerda aquel «templo no construido con manos de hombre» que Jesucristo prometió edificar? (Mc 14,58). Y eso lo decía, anota Juan, refiriéndose al templo de su cuerpo, a sí mismo resucitado (Jn 2,21-22). Jesucristo es a un tiempo, sacerdote, víctima y santuario; o, como dice la liturgia variando

un poco el símil, sacerdote, víctima y altar [1]. Por eso el profeta del Apocalipsis no vio templo ninguno en la Jerusalén celeste, «porque su templo es el Señor y el Cordero» (Ap 21,22).

El sacerdote del antiguo régimen, continúa la epístola a los Hebreos, después de haber ofrecido la sangre de la víctima en el tabernáculo, salía de él para entrar de nuevo un año más tarde; ni a él estaba permitida la estancia permanente en el «santo de los santos». No así Jesucristo: él ha entrado en los cielos, como precursor nuestro (Heb 6,20), para permanecer junto al trono de Dios hasta el día en que «aparecerá por segunda vez para dar a los que le esperan la salvación» consumada (Heb 9,28).

4. Resumen y complementos

Al fin de este capítulo es necesario añadir algunas precisiones.

A. *Fundamento del sacerdocio de Cristo.*—Se trata del sacerdocio de Jesucristo, el Hijo de Dios hecho hombre, y precisamente en cuanto hombre.

Las especulaciones de un sacerdocio del Logos en su existencia divina o en su preexistencia celeste, si pudieron interesar a un Filón de Alejandría, no cruzan por el pensamiento a los escritores sagrados. A lo sumo, claro está, podría decirse que el fundamento radical del sacerdocio de Jesús es la distinción del Hijo como persona dentro de la divinidad tri-una. Pero en su divinidad, aparte de su humanidad, Cristo no es ni puede ser verdadero sacerdote; porque le faltaría la unión íntima con los hombres en cuyo favor tiene que intervenir.

El fundamento de su sacerdocio es la encarnación, la constitución interna de Jesucristo como Dios-hombre. No es él sacerdote por una unción adventicia, como eran los sacerdotes descendientes de Aarón. Su unción sacerdotal es su mismo ser Dios-hombre, su misión de Hijo al mundo.

El autor de la epístola a los Hebreos lo enuncia en esquema sacerdotal; Juan y Pablo lo expresan con otras categorías. Aquél, después de haber asentado la filiación trascendental de Jesús (Heb 1,5-13), pasa inmediatamente a afirmar su verdadera humanidad, semejante en todo a la nuestra, excepto el pecado; «porque para ser pontífice compasivo y fiel que intervenga en las relaciones del hombre con Dios, es menester que se asemeje en todo a sus hermanos», hasta en el sufrimiento y

[1] De la quinta prefación pascual.

la muerte (Heb 2,10-18). Tal vez insiste el autor más en la filiación divina de Jesús como razón de su sacerdocio, porque su humanidad, sujeta al dolor y la tentación, era más fácil de captar, no porque la considere menos indispensable (cf. Heb 3, 1.6; 4,14; 5,5-6; 7,15). Su pensamiento se compendia en este pasaje: «Por eso, al entrar en el mundo, dijo Cristo: no quisiste sacrificios ni ofrendas... y entonces dije: aquí vengo... para hacer, ¡oh Dios!, tu voluntad» (Heb 10,5-7).

Las palabras del salmo que el autor de esta epístola pone en labios de Jesús como expresión de su misión nos traen a la memoria las numerosas frases con que Jesucristo, en el evangelio de Juan, manifiesta como el fin de su venida al mundo el cumplimiento de la obra de su Padre, y como norma de su vida, la obediencia a su mandato, que es dar la vida por los hombres y glorificar a su Padre mediante su muerte en la cruz (v.gr., Jn 10,11.16-18; 12,23-28; 14,30). Su «consagración» fue su «misión» al mundo por parte del Padre: «(Yo) a quien el Padre santificó (consagró) y envió al mundo» (Jn 10,36).

Esto nos hace comprender también la excelencia de su sacerdocio, porque se identifica con su personalidad, de modo que debemos decir que él es no solamente «sacerdote», sino «sacerdocio». Lo mismo que no es sólo «un profeta», sino «el Profeta» y, más aún, «la Palabra» misma de Dios, de igual manera diremos aquí que no sólo es «un sacerdote», ni sólo «el Sacerdote», sino «el Sacerdocio» en plenitud; y así como no pudo haber profeta que no participase, en medida limitada, de Jesucristo como Palabra de Dios, así no pudo ni podrá haber sacerdote que no participe del sacerdocio de Cristo.

Por lo mismo es también «sacerdote eterno». El sacrificio que ofreció fue de una sola vez eficaz por todos los tiempos; y, no habiendo otro sacrificio que agregar a aquél, no tiene razón de ser otro sacerdote que sustituya o suceda a Cristo. Además, resucitado, vive para siempre y puede continuar eternamente su oficio sacerdotal; no el de ofrecerse nuevamente como víctima sangrienta, sino el de interpelar por nosotros y derramar sobre los hombres las bendiciones divinas, fruto de su sacrificio (Heb 7,24-25; 9,24; 10,12; Rom 8,34; 1 Jn 2,1; Jn 14,13-14, etc.). Esto tendremos ocasión de estudiarlo más despacio en la parte cuarta.

B. *Concepto completo del sacerdocio.*—Advertimos desde el principio que íbamos a tratar aquí del sacerdocio de Cristo en su sentido restringido, análogo al de oficio litúrgico-sacramental. Pero, al fin de este capítulo, hay que hacer una rectifica-

ción: el concepto completo de sacerdocio comprende también la función doctrinal y pastoral.

De hecho, dondequiera que hay sacerdotes, a ellos se les encomienda, no solamente la ejecución de los ritos sagrados, sino también la conservación de la enseñanza o de las tradiciones relacionadas con aquel culto y cierta autoridad para la dirección de los afiliados a la religión o secta correspondiente. Estas atribuciones tenía también el sacerdocio del AT, si bien en muchas épocas no vivió a la altura de su misión.

El concepto, pues, del sacerdocio es complejo y no puede reducirse al ejercicio de los ritos prescritos, aunque éste sea el que más salta a los ojos y esté reservado de un modo espedial al sacerdote, a diferencia del carisma profético o del poder real. La mediación del sacerdote no es un marchar a Dios en dirección única, sino un ir y venir entre Dios y el hombre: viene de Dios hacia el hombre para invitarle, enseñándole y exhortándole a que vuelva a Dios; va del hombre a Dios, presentándole las oraciones y oblaciones del hombre, para que El las acepte y consagre; y vuelve de nuevo de Dios hacia el hombre para impartirle las bendiciones divinas. El primer movimiento asemeja la mediación del sacerdote a la del profeta; el tecero participa del poder y autoridad del rey.

Sacerdote, profeta y rey: tres oficios que se enuncian de Jesucristo. Oficios distintos en el aspecto que cada uno de ellos acentúa, pero no adecuadamente separables, porque se empalman uno con otro. Moisés, la gran figura precursora de Jesucristo, había sido el mayor de los profetas y el legislador y jefe de su pueblo, pero, además, había ejercido funciones litúrgico-sacerdotales al instituir la alianza de Dios con el pueblo mediante un sacrificio. Moisés sólo dio la alianza y la ley; Jesucristo, en cambio, nos ha dado la verdad y la gracia (Jn 1, 17), con su predicación, con su sacrificio y con su voz de pastor que guía y protege a sus ovejas para darles la vida eterna (cf. Jn 10,27-28).

Explicamos en el capítulo anterior la idea del sacrificio como un diálogo, no verbal, sino existencial y vital, entre el hombre y Dios. Siguiendo la comparación, habrá que decir que el sacerdote, como mediador en ese diálogo, es el portador de la voz de Dios a los hombres y de la voz de los hombres a Dios.

Jesucristo, en su realidad existencial, no sólo en su predicación, es la Palabra de Dios hacia los hombres: Palabra de invitación benigna de Dios a buscarle a El. Y, viceversa, es la palabra del hombre a Dios: palabra de entrega total a Dios:

«Aquí estoy, para hacer, ¡oh Dios!, tu voluntad»; «no se haga mi voluntad, sino la tuya»; «Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu». Palabra no de solos los labios, sino de la misma vida. No hay otra Palabra de Dios que nos hable, ni tenemos otra Palabra que responder a Dios. El es el único camino del Padre a nosotros y de nosotros al Padre: nadie puede ir al Padre si no es por Jesucristo (Jn 14,6). Esto es ser «Sacerdote».

Con esto hemos indicado además la doble coordenada del sacerdocio de Cristo. Una, la vertical, descendente y ascendente, de Dios a Dios pasando por el hombre: enviado por Dios como sacerdote para presentar como tal a Dios la ofrenda del hombre. Otra, horizontal, convergente y divergente, resume en sí a todos los hombres como víctima, para repartir con ellos las bendiciones de Dios; porque «todo sacerdote es consagrado como tal en favor de los hombres» (Heb 5,1), y con infinita más razón, aquel que es el sacerdote con plenitud absoluta de sacerdocio. Esto es ser Sacerdote «nuestro».

C. *Derivaciones del sacerdocio de Cristo.*—No conviene cerrar este capítulo sin indicar la derivación del sacerdocio de Cristo en el sacerdocio cristiano. No entramos aquí en la discusión del elemento esencial del sacerdocio ministerial, o diaconía litúrgica de los misterios, en cuanto distinto del sacerdocio común de los fieles. De ello se ha tratado en otros tomos de esta serie [2]. La fe nos enseña que ambos existen.

El ministerial lo instituyó Cristo al ordenar a sus apóstoles que repitiesen «en memorial suyo» la bendición del pan y del vino como él los había bendecido. No es un sacerdocio sumado al de Cristo; porque, a la oblación que él hizo de una vez para siempre, no se puede adicionar otra oblación distinta e independiente. No es un sacerdocio que suceda al de Cristo, porque el Sacerdote eterno no puede tener quien herede su sacerdocio. En toda misa celebrada en la Iglesia, Jesucristo es el Sacerdote que ofrece por ministerio del hombre, lo mismo que él es la víctima ofrendada (DS 1743).

A diferencia del ministerial, el sacerdocio común de los fieles no ejecuta el rito litúrgico, aunque en él tome participación actuosa; en cambio, se ejercita en toda la vida cristiana. Porque, según dice la epístola a los Hebreos, que nos ha guiado en todo este capítulo, las hostias agradables a Dios, que todo cristiano debe ofrecer, son la beneficencia, la comunicación de bienes; o sea, la caridad de acción y servicio al prójimo

[2] J. COLLANTES, *La Iglesia de la Palabra* (BAC 338) p.371-386; M. NICOLAU, *Ministros de Cristo*, c.2: «El sacerdocio común de los fieles», p.46-63 (BAC 322).

(Heb 13,16). Pablo califica la limosna que los filipenses le envían como «ofrenda de perfume oloroso, sacrificio acepto a Dios» (Flp 4,18). Porque la vida cristiana, por participar realmente en el sacerdocio de Cristo, debe ser, según el concepto mismo de sacerdocio, «en favor de los hombres» (cf. Heb 5,1); servicio a los hombres, claro está, que se nutre del «sacrificio de alabanza ofrecido a Dios continuamente» (Heb 13,15) y, más en concreto, de la participación eucarística en el sacrificio del Sumo Sacerdote, nuestro Señor Jesucristo (cf. LG 34).

La epístola a los Hebreos habla repetidamente de la compleción del sacerdocio y del sacrificio de Cristo por su entrada en los cielos, conectando su muerte con su resurrección. Esto nos remite al tema del misterio pascual. Pero, antes de contemplarle penetrando en lo interior del santuario, queremos mirar más despacio la consumación de su sacrificio en la muerte.

Capítulo 23

LA CONSUMACION DE LA MUERTE

1. *La muerte de Jesús y sus circunstancias:* A. «Pater, in manus tuas». B. «Entregó el espíritu». C. Fenómenos que acompañaron la muerte de Jesús.
2. *La lanzada.*
3. *La sepultura.*
4. *El descenso al «sheol».*
5. *«Se ha consumado»:* A. Múltiple dimensión. B. Relación entre los misterios de su vida y de su muerte. C. Acción salvífica y fe. D. «Se ha consumado».

BIBLIOGRAFIA

MySal III-II 227-233; 237-265.—SCHMAUS, I p.520-548; RATZINGER, 256-263; DUQUOC, p.315-331; DBS: «Descente du Christ aux enfers»: II p.425-431; HTTL: «Höllenabstieg»: III p.308ss; LTK: «Höllenabstieg» V p.450-455; RGG: «Höllenabstieg»: III p.407-411; SMun: «Descenso a los infiernos»: III p.907-910.

P. LAMARCHE, *La mort du Christ et le voile du temple selon Marc:* NRT 96 (1974) 583-599; G. RICHTER, *Blut und Wasser aus der durchbohrten Seite Jesu:* MüThZt 21 (1970) 1-21; M. MIGUENS ANGUEIRA, *El agua y el espíritu en Jn 7,37-39:* EstB 31 (1972) 369-398; K. P. G. CURTIS, *Three Points of Contact between Matthew and John in the Burial and Resurrection Narratives:* JThSt 23 (1972) 440-444; J. CAMBIER, *La Signification Christologique d'Eph. iv.7-10:* NTSt 9 (1963) 262-275; H. VORGRIMLER, *Cuestiones en torno al descenso de Cristo a los infiernos (D):* Conc 11 (1966) 140-151; C. PERROT, *La descente du Christ aux enfers dans le Nouveau Testament:* LVie 17 (1968) 5-29; U. VON BALTHASAR, *Abstieg zur Hölle:* ThQ 150 (1970) 193-200; W. J. DALTON, *Christ's Proclamation to the Spirits. A Study of 1 Peter 3,18-4,6:* AnaBi 23 (1965).

«Se ha consumado» (Jn 19,30).

El cuarto evangelio describe los últimos momentos de Jesús en la cruz con las siguientes frases: «Viendo Jesús que ya todo se había cumplido, para que se cumpliese del todo la Escritura, dijo: 'Tengo sed'. Había allí una cántara llena de vinagre; tomando, pues, (los soldados) una esponja llena de vinagre y poniéndola en (la punta de) una caña, se la acercaron a los labios. Habiendo gustado el vinagre, dijo Jesús: '(Todo) se ha cumplido'. E inclinando la cabeza, entregó el espíritu» (Jn 19, 28-30). Quedaban por cumplirse todavía otras profecías, que el mismo evangelista tendrá cuidado de citar unos versículos más abajo (Jn 19,36-37). Pero da a entender que las últimas palabras de Jesús las habían incluido; al morir, había previsto también las consecuencias inevitables de su muerte y, antes de expirar, proclamó anticipadamente la consumación de la Escritura y de su propia obra. Porque la muerte incluye el acto y el estado de muerte.

En la de Jesús reclaman un comentario teológico no sólo el acontecimiento con sus circunstancias, sino, además, los sucesos que siguieron: la lanzada, la sepultura, el descenso al «sheol». Todos ellos tienen un sentido salvífico: «por nosotros y por nuestra salvación».

1. La muerte de Jesús y sus circunstancias

A. *Pater, in manus tuas.*—No entendían el misterio de Jesús los que se burlaban de él en el Calvario: «Si eres hijo de Dios, ¡baja de la cruz!»; «que baje de la cruz, y creeremos..., ¡ya que decía que era hijo de Dios!» (Mt 27,40-43). En realidad, es todo lo contrario: precisamente porque es Hijo de Dios, no baja ni puede bajar de la cruz.

Porque bajar de la cruz se hubiera podido tomar como una retractación o renuncia a su afirmación de ser Hijo de Dios. Por haberlo afirmado, le han condenado a muerte: «Según eso, ¿tú eres el Hijo de Dios? Y Jesús les dijo: Vosotros mismos decís que lo soy... Y el sumo sacerdote... dijo: Habéis oído la blasfemia... Y todos le condenaron como reo de muerte» (Mc 14,61-64; Lc 22,70-71; Mt 26,62-66). Jesús tenía que morir mártir de su afirmación. Lo que sus enemigos con sus burlas pretenden no es, en el fondo, que haga un milagro para convencerlos; porque «aunque os lo diga, no me creeréis,

y si os pregunto, no me responderéis» (Lc 22,67-68); y «si no hacen caso a Moisés y los profetas, tampoco creerán, aunque un muerto resucite» (Lc 16,31). Bajar de la cruz, desdiciéndose de su afirmación, hubiera sido la cobardía o la debilidad del que niega su fe en los tormentos: una apostasía. Jesús no puede apostatar: tiene que morir mártir de la verdad que en su vida ha afirmado insistentemente. Y la verdad que él, por su misma misión, tiene que testificar es que «Dios es amor» y «ha amado tanto al mundo, que ha entregado a su Hijo unigénito para salvar al mundo», o sea, para hacernos hijos suyos y ser El nuestro Padre (cf. 1 Jn 4,8; Jn 3,16-17).

Le hemos oído decir que como Hijo tiene que obedecer a su Padre, y que su Padre le ha dado el «mandato» de morir. Hemos explicado este mandato, y hemos visto lo doloroso, más aún, lo enigmático y misterioso de este mandato. Pero a un hijo obediente no le toca discutir las órdenes de su padre, de un padre que le ama, aunque sean duras e incomprensibles; sólo se le permite proponer sus dificultades: «Padre, si es posible, haz que pase de mí este cáliz»; y, después, obedecer: «No se haga como yo deseo, sino como tú quieres» (Mt 26, 39 par.). No obedecer a su Padre hasta la muerte y bajar de la cruz hubiera sido negar a Dios como su Padre, renegar de ser su Hijo. Y esto hubiera sido, en última consecuencia, negar su propia identidad personal.

Por ser Hijo, recibe su vida del Padre: en su divinidad, nace eternamente del Padre, y en su humanidad no tiene más padre que a Dios-Padre: «Padre de nuestro Señor Jesucristo» (Rom 15,16). Su vida humana está, pues, en dependencia continua de su Padre, siempre en las manos de su Padre; y, en respuesta, es una vida esencialmente entregada a su Padre: entregada al Padre, para ser recibida otra vez del Padre. Es en un perpetuo recibir y entregar para de nuevo recibir; porque no es un hijo que, una vez nacido, puede llevar por sí una vida independiente de la de su padre, incluso después de su muerte; esto es posible entre los hombres, porque en ellos la filiación no es el constitutivo de su personalidad misma. Pero en Jesucristo el constitutivo de su personalidad es su filiación, su mismo «estar naciendo» del Padre; en consecuencia, su vida necesariamente implica el movimiento de entrega al mismo tiempo que el de recepción.

Su filiación eterna e ininterrumpida es la que se tradujo en dimensiones humanas al hacerse hombre el Hijo de Dios. Y así, también en su existencia humana tiene que mantenerse el movimiento de recepción y entrega para recibir de nuevo.

La traducción o trasposición de su filiación en la existencia humana necesariamente tuvo que adoptar la dimensión histórica. El Hijo, que había nacido como hombre «por la virtud del Altísimo», recibiendo su vida humana de Dios como de Padre en una forma completamente única, tiene también que realizar la entrega de su vida humana al Padre en una forma totalmente única: por la muerte de cruz, para recibir de nuevo la vida en una forma igualmente única: en su resurrección. Tiene que morir por ser Hijo de Dios, y, por serlo, muere entregando al Padre su vida: «Padre, en tus manos deposito mi espíritu. Y dicho esto, expiró» (Lc 23,46).

B. *Entregó el espíritu.*—Marcos ha escrito: «expiró» [a] (Mc 15,37); Lucas copia la misma palabra (Lc 23,46); Mateo corrige: «emitió el espíritu» [b] (Mt 27,50); Juan perfila la frase: «entregó el espíritu» [c] (Jn 19,30). No parece que esta última formulación sea puramente casual; nunca se usa para enunciar el último suspiro. Las palabras están muy escogidas y parece que quieren insinuarnos una verdad más profunda que la de que Jesús sencillamente exhaló su último aliento o dio su alma a Dios.

Ante todo, el verbo «entregar» [d] tiene ya un significado muy preciso y casi técnico. Es el mismo término que se ha empleado para hablar de la «entrega» de Cristo a su pasión, sea de parte de los enemigos, sea de parte de su Padre o de la del mismo Cristo: la entrega de lo que constituye nuestra salvación. Más tarde se «entregará» la fórmula de fe que nos salva (cf. 1 Cor 15,1.2). Aquí se «entrega» algo que para nosotros va a ser fuente de vida.

Por otra parte, Cristo había prometido que «de su seno saldrían torrentes de agua viva; y esto—anota Juan—lo decía refiriéndose al Espíritu que habían de recibir los creyentes; y es que aún no había (sido dado) el Espíritu, porque todavía Jesús no había sido glorificado» (Jn 7,37-39). Pero «ahora ha sido glorificado el Hijo del hombre», cuando, como grano de trigo, ha muerto para dar fruto y, elevado sobre la tierra, va a atraer a sí a todos los hombres (cf. Jn 13,11; 12.23-24.32).

Es cierto que la distensión requerida por el proceso histórico separará, en nuestro horizonte aprisionado por el tiempo, el único gran misterio en tres escenas distanciadas: la muerte

[a] ἐξέπνευσεν.
[b] ἀφῆκεν τὸ πνεῦμα.
[c] παρέδωκεν τὸ πνεῦμα.
[d] παραδιδόναι.

de Jesús, su resurrección y la venida del Espíritu Santo. Pero estos tres eventos son en su realidad íntima un solo evento: la glorificación del Padre en Jesucristo y nuestra redención. Juan puede fundirlos en una perspectiva que los abraza todos: Jesús, al ser glorificado en su muerte, entrega al Espíritu Santo.

Muere como Hijo, afirmando la paternidad de su Padre; pero esta afirmación se hará verdadera por la extensión de la paternidad divina a todos los hombres, cuando Jesús podrá decir: «Mi Padre y vuestro Padre» (Jn 20,17). Este era el sentido y la finalidad de su muerte: «reunir a los hijos de Dios que se hallaban dispersos» (Jn 11,52), dándoles «el poder de llegar a ser hijos de Dios» (Jn 1,12). Pero para ello debe darnos al Espíritu, con el que llamemos a Dios: «¡Abbá! ¡Padre!» (Gál 4,6; Rom 8,15). Por eso tenía él que volver a su Padre y tenía que morir; «porque, si no me voy, el Espíritu no podrá venir a vosotros» (Jn 16,7). Su muerte ha abierto las puertas para que el Espíritu irrumpa en el mundo. Verdaderamente, en su muerte «entregó el Espíritu».

Pocas líneas después, Juan hablará de «la sangre y el agua» que manaron del costado de Cristo. Y esto nos hace recordar aquellos «tres testigos» de que escribe Juan en su epístola: «El Espíritu y el agua y la sangre; y los tres concurren en lo mismo» (1 Jn 5,7). Así, pues, como en su muerte habían de brotar de su costado la sangre y el agua, era conveniente que en su muerte se entregase el Espíritu.

Todas estas expresiones ponen delante de nuestros ojos el valor de aquella muerte que, por ser la muerte del Hijo de Dios, tiene eficacia para hacernos hijos de Dios mediante el don del Espíritu, que es el Espíritu de Cristo, Hijo de Dios.

C. *Fenómenos que acompañaron la muerte de Jesús.*—Los evangelios sinópticos indican varios fenómenos que acompañaron la muerte de Jesús. Fenómenos maravillosos, cuya fenomenalidad precisa es difícil de constatar, porque es difícil determinar hasta qué punto los evangelistas quisieron dar a sus descripciones un sentido realista y, casi diríamos, fotográfico y documental. Lo que no se puede dudar es que querían darles un valor religioso profundo. Este es el que debemos considerar.

a) Uno de estos fenómenos fue el de la rasgadura del velo del templo (Mc 15,38; Mt 27,51; Lc 23,45). Probablemente se quiere indicar el velo que dividía el sanctasanctórum del sancta; es decir, el que separaba la parte más secreta del templo, donde sólo estaba permitida la entrada al sumo sacer-

dote una vez al año en el día de la expiación; era el recinto considerado como la morada y el salón del trono de Dios en medio de su pueblo.

Romperse ese velo parece que no podía tener más que una significación: el culto antiguo ha perdido su validez. Jesucristo había predicho «la hora, en que ni en este monte (Garizim, donde los samaritanos habían erigido un santuario) ni en (el templo de) Jerusalén se adorará al Padre», porque «estaba para llegar la hora, en que los verdaderos adoradores adorarían al Padre en espíritu y verdad» (Jn 4,21-24). La hora ha sonado ya en el momento de su muerte. Ahora se ha revelado totalmente la Verdad, y ahora se ha dado el Espíritu del Hijo; desde ahora, por lo tanto, comenzará un nuevo culto a Dios como Padre: un culto en el Espíritu que ha dado el Hijo, y en la Verdad que encarna el mismo Hijo.

La epístola a los Hebreos insinúa otra consideración: el velo del templo impedía al pueblo el acceso a Dios; el culto antiguo, más que acercar el hombre a Dios, ponía entre ambos una barrera que los separaba. Pero Jesús, Sumo Sacerdote del nuevo culto, «entró una vez para siempre en el santuario», «no con la sangre de animales», «sino con su propia sangre», y así «nos consiguió una redención eterna» (Heb 9,11-14). «A través del velo, a saber: de su propia carne, inauguró el camino» «por el cual tenemos acceso al santuario» verdadero de Dios, «en virtud de la sangre de Jesucristo» (Heb 10,19-20).

En tiempo de la destrucción de Jerusalén, el año 70, poco antes de ser asaltada la ciudad y el templo por los ejércitos romanos, corrió entre el pueblo el rumor de que se habían oído unas voces misteriosas que conversaban entre sí diciéndose: «Vayámonos de aquí». Demos su parte de leyenda a esta tradición popular que el historiador judío Josefo nos transmite; en ella veríamos nada más, expresado en otra forma, el mismo pensamiento: el culto de Dios en el templo de Jerusalén y conforme a la ley mosaica ha cesado por disposición divina. Nosotros sabemos que la razón es que le ha suplantado otro nuevo culto, según una revelación de Dios totalmente nueva y definitiva, y según una acción de Dios verdaderamente nueva y creadora: la muerte de Jesús. Por eso es por lo que «el velo del templo se rasgó en dos, de arriba abajo».

b) El segundo es un fenómeno cósmico: «El sol se eclipsó» (Lc 23,45), y «la oscuridad se extendió por toda la tierra» (Mt 27,45; Mc 15,33; Lc 23,44). A esto añade Mateo que, al morir Jesús, «la tierra fue sacudida» por un terremoto (Mt 27,51). Oscurecimiento de los cuerpos celestes y convul-

sión de la tierra son signos apocalípticos del fin del mundo (cf. Mc 13,8.24-25 par.).

La muerte de Cristo, en consecuencia, tiene un alcance escatológico. Porque pone, no el punto final a la historia del género humano, sino cruz y raya a lo que ella tenía de oscilante, inseguro, indeciso y expectante: la historia continuará, pero su sentido ha cambiado o, mejor dicho, se ha fijado definitivamente, de una vez para siempre. Se ha realizado el evento determinante de la época escatológica, a la que no sucederá otra época esencialmente distinta dentro de la historia: el sentido de la historia humana, que hasta aquel momento había estado abierto, con posibilidades siempre de nuevas orientaciones, ha quedado ya encerrado en un cauce, que no podrá ser ni torcido ni rebasado jamás. El cauce lo ha fijado la muerte del Hijo de Dios. Por eso, a su muerte acompañan fenómenos de tipo escatológico.

En cierto sentido podría decirse que la historia ha terminado aquí, cuando el Hijo de Dios hecho hombre ha terminado su historia. Entiéndase en el sentido de que precisamente la muerte de Cristo, la clausura de su historia humana, manifiesta y efectúa el sentido de toda la historia de la humanidad: es «la vuelta al Padre», de donde el mundo ha salido, como él «salió» del Padre y «vuelve» al Padre en su muerte. La acogida del Padre se manifestará en su resurrección; pero está ya incluida en su vuelta al Padre y en la entrega de su vida humana al Padre.

c) La acogida con que el Padre abraza a su Hijo «de vuelta» es también la acogida de toda la humanidad que vuelve a Dios. Mateo narra como otro fenómeno que acompañó a la muerte de Jesús el de la resurrección de muchos justos, que, después de la de Jesús, salieron de sus sepulcros y se manifestaron a muchos (Mt 27,52-53). No nos es posible precisar la realidad y la forma de este fenómeno, pero sí su sentido: es un preludio de la resurrección final, fruto del acto escatológico decisivo de la muerte del Señor. La muerte de Cristo da comienzo al nuevo eón, y su eficacia se patentizará en la resurrección universal al fin de los tiempos.

La muerte de Cristo es un evento escatológico, por lo mismo de ser él evento soteriológico definitivo: El ha muerto «por nosotros los hombres y por nuestra salvación»; su muerte es factor decisivo en la obra de nuestra salvación, y en ella se toca la cumbre de la «historia de la salvación». En esa muerte muere el universo entero con Jesucristo, se oscurecen los astros del cielo y se estremece la tierra. Pero es una muerte que se abre a la vida; porque esa muerte es «la vuelta al Padre».

2. La lanzada

Poco después de haber expirado Jesús, Pilato, a ruego de los judíos, mandó que se acelerase la muerte de los ajusticiados quebrándoles los huesos, para que no quedasen sus cadáveres en las cruces durante el día solemne de la Pascua, que iba a comenzar a las pocas horas. Pero, «al ver los soldados que Jesús ya había muerto, no le rompieron las piernas, sino que uno de ellos le hirió el costado con una lanza; e inmediatamente brotó de él sangre y agua» (Jn 19,31-34). En la intención del soldado, eso no era más que un modo de cerciorarse de la muerte de Jesús o de causársela, sin mayor trabajo, caso de que aún viviera. Desde este punto de vista, el episodio no tiene nada de sorprendente.

Pero el evangelista insiste en afirmar su realidad con un énfasis notable: «da testimonio el que lo vio», que es, evidentemente, el discípulo que estaba al pie de la cruz (cf. Jn 19,26); y recalca más: «su testimonio es veraz»; y, como si aún fuese poco, añade todavía: «y que lo que dice es verdad, lo sabe él» [e]; a saber: o bien el mismo testigo, o bien Dios o Jesucristo, que confirman el testimonio del que lo vio y relata. A continuación explica por qué da tanta importancia a este hecho y a su testimonio; es porque quiere con ello llevar a sus lectores a la fe (Jn 19,35), a que crean el hecho y, a través del hecho, «crean en Jesús, el Cristo e Hijo de Dios, y así creyendo tengan la vida» (cf. Jn 20,31). Para Juan, este episodio es una revelación de la persona de Jesús; como tal ha sido profetizado, y leyendo e interpretando esas profecías, podemos entender lo que es Jesús y lo que su muerte ha sido.

El primer texto citado no es originariamente una profecía, sino una disposición litúrgica relativa al rito de la mactación del cordero pascual: «No debéis quebrarle ningún hueso» (Jn 19, 36; Ex 12,46; Núm 9,12). También en un salmo donde se alaba la justicia de Dios en librar al justo de todas sus tribulaciones, se dice: «Yahvé vela por sus huesos, y ninguno de ellos será quebrantado» (Sal 34,21). Juan, en este contexto, más que en el justo preservado por Dios en la aflicción, piensa en el cordero pascual, que era sacrificado aproximadamente a la misma hora en que Jesús moría en la cruz, «el día de preparación de la Pascua» (Jn 19,31; cf. 18,28). Quiere, pues, significarnos el evangelista que Jesús era el verdadero «Cordero de Dios», como ya lo había preconizado el Bautista en los primeros días de la vida pública (Jn 1,29.36).

[e] ἐκεῖνος οἶδεν.

El cordero pascual era signo y prenda de la redención del pueblo de Dios. Pero aquí no es una víctima inconscia, como en la salida del pueblo israelita de Egipto, sino el «enviado del Padre», Jesús, que, al inclinar su cabeza, cumplió perfectamente de propia voluntad la obra de nuestra verdadera redención encomendada por su Padre (cf. Jn 19,30). Por eso también ha de correr del pecho de Jesús hasta la última gota de sangre, como estaba preceptuado para la oblación del antiguo cordero, puesto que no estaba permitido comer la carne de un animal sin haber extraído totalmente su sangre. Juan, en forma narrativa, afirma lo mismo que Pablo enuncia en forma temática: «Ha sido inmolado Cristo, nuestra pascua», nuestro cordero pascual (1 Cor 5,7). Nuestra redención se ha realizado; ya somos libres y pueblo de Dios.

El otro texto, cuyo cumplimiento ha percibido Juan en el misterio de la herida del costado, es un texto profético de Zacarías.

Conviene leer el pasaje entero de donde Juan entresaca un solo versículo. Se habla allí de la liberación de Jerusalén. «En aquellos días—dice Dios—destruiré las naciones que se alcen contra Jerusalén. Yo difundiré sobre la casa de David y sobre los habitantes de Jerusalén un espíritu de compasión y de plegaria. Y contemplarán a aquel a quien han traspasado; y entonarán sobre él elegías, como las que se entonan por (la muerte de) un hijo único; y plañirán como se plañe (la pérdida de) un primogénito... En aquel día habrá en Jerusalén una fuente manante para la casa de David y los habitantes de Jerusalén, para (borrar) el pecado y la impureza» (Zac 12,9-13,1).

También Ezequiel había vislumbrado en visión el agua que nacería desde la base del nuevo templo (Ez 47,1), un agua pura y cristalina para purificar a los hombres (Ez 36,25). Sabemos que el nuevo templo es Jesús, y, más en concreto, su cuerpo o su ser humano (Jn 2,19.21-22). En el viaje por el desierto, Moisés había hecho brotar un manantial de agua al golpear la roca (Ex 16,6; Sal 78,20); y Pablo comenta: «la roca era Cristo» (1 Cor 10,4).

Reflexionando sobre el texto de Zacarías que Juan cita, en todo el pasaje resalta la figura de aquel misterioso personaje «traspasado» o «transverberado» sobre el cual se celebran funerales como sobre un «unigénito» o un «primogénito». ¿A quién no sorprende la semejanza de estas expresiones con los apelativos que Juan en su evangelio da a Jesucristo? Y es verdad que aquí ha sido transverberado el verdadero «unigénito Hijo» (Jn 1,14.18; 3,16.18), que «desde el principio estaba en el seno

del Padre» (Jn 1,1.18), y por lo mismo podía también llamarse «primogénito» ante toda criatura (cf. Jn 17,5; Col 1,15; Heb 1,6).

Hacia ese misterioso «traspasado», «unigénito» y «primogénito», se volverán los ojos de los mismos que le hirieron, no sólo para contemplarle con fe, como habían mirado a la serpiente de bronce los israelitas en el desierto (cf. Jn 3,14-15; Núm 21,9), sino, además, para recibir de él las aguas de salvación, que Dios había prometido también por boca de Isaías (Is 12,3). Jesús mismo había profetizado que de su seno correrían ríos de agua, donde podrían apagar su sed todos los sedientos (Jn 7,37-39; cf. Is 55,1). Ahora ha brotado agua de su costado, y momentos antes había «entregado el Espíritu».

Todo esto es lo que «el que lo vio» entendió en aquel episodio, y lo que nos invita a creer; porque a los que creen en Jesucristo, dará él el agua del Espíritu, «de modo que no tengan más sed; porque el agua que yo les daré, dijo él mismo, se convertirá en un manantial que borbota hasta la vida eterna» (Jn 4,14).

La antigua piedad cristiana vio en este misterio el nacimiento de la Iglesia. El Génesis pintaba con trazos idílicos la creación de Eva del costado de Adán mientras éste reposaba (Gén 2,21-23). Cuando Jesús, para morir, ha reclinado su cabeza como si fuese a dormir, de su pecho surgen los sacramentos con que nace y se nutre la Iglesia, su Esposa: el agua del bautismo y la sangre de la Eucaristía [1].

Este simbolismo sacramental puede ser legítimo, pero es derivado; no parece que Juan piense aquí precisamente en él. Más bien se dirá que fija su mirada en el Unigénito-primogénito transverberado, y en la fuente de agua, que es el Espíritu, y que brota acompañando a la sangre del «Cordero de Dios» sacrificado en aquella hora de la preparación de la Pascua.

El episodio de la lanzada nos interpreta la persona de Jesús y la eficacia de su muerte: Jesús muere en la cruz como Cordero pascual, que nos obtiene la libertad del pecado, y como Unigénito-primogénito transverberado, que derrama sobre nosotros, por la virtud de su sangre, el río caudaloso del Espíritu.

3. La sepultura

El hecho del sepelio está abundantemente atestiguado en la tradición. Ya se proclamaba en la antiquísima fórmula de fe, que Pablo recuerda a los corintios: «Cristo murió por nuestros

[1] V.gr., AGUSTÍN, *De symbolo ad catechumenos* 6,15: PL 40,645.

pecados según las Escrituras, y fue sepultado» (1 Cor 15,3-4). Los cuatro evangelios narran el hecho; las diferencias de detalle, cuya explicación dejamos a la exegesis, nada restan a la certidumbre del hecho fundamental: Jesús ha muerto en la cruz, y su «cadáver» (Mc 15,45) fue puesto en un sepulcro (Mt 27,57-61; Mc 15,42-47; Lc 23,50-56; Jn 19,38-42).

La sepultura es una consecuencia de la muerte; es la muerte llevada hasta su consumación perceptible a los supervivientes. El que se dignó morir por nosotros, se deja poner en el sepulcro por nosotros. Por nuestra salvación sufrió una muerte como la nuestra, y por nuestra salvación se sujetó a una sepultura como la nuestra.

Sin embargo, desde otro punto de vista, lo mismo que su muerte no fue como la nuestra, tampoco lo fue su sepultura. Porque, si con su muerte destruyó la tiranía del que tenía dominio sobre la muerte (cf. Heb 2,14-15), con su sepultura abrirá las fosas de los que yacen en sus tumbas para que oigan la voz del Hijo de Dios y vivan (cf. Jn 5,28-29). Apuntando a ello Mateo ponía en la muerte de Cristo la apertura de las tumbas de muchos justos que se aparecieron después de su resurrección (Mt 27,52-53). Su muerte fue la muerte que han de morir los que quieren vivir en Cristo, y su sepultura es la sepultura de los que quieren resucitar con Cristo (cf. 2 Tim 2, 11; Rom 6,4-5; Col 2,12).

Tiene, pues, su sepelio, ante todo, un sentido en la vida de Jesús: expresa la exinanición o *kénosis*, la verdadera encarnación llevada a sus últimas derivaciones, la obediencia del Siervo de Yahvé hasta el abismo en que le hunde la muerte. Y, sin embargo, esa humillación suprema es al mismo tiempo una glorificación, como lo había sido su muerte, según la interpretación de Juan.

El signo de esa glorificación lo veía Orígenes, citado por Tomás de Aquino, en las circunstancias del sepelio: sábana limpia (Mt 27,59), sepulcro nuevo (Mt 27,60; Lc 23,53; Jn 19,41), piedra grande para cerrar la entrada (Mt 27,60); «porque todo lo que se relaciona con el cuerpo de Jesús ha de ser puro, nuevo y grandioso» [2].

Con todo, esa pureza, novedad y grandiosidad tienen lugar en la frialdad y soledad de un sepulcro, lo mismo que la exaltación había tenido lugar en una cruz.

La sepultura nos dice que Jesús no sólo gustó el «acto» de la muerte con todo su horror y dolor, sino también entró en el

[2] ORÍGENES, *In Matthaeum* 28,59; *STh* III q.51 a.2 ad 4.

«estado» de muerte con toda su impotencia y abandono. La sepultura es la completa y radical deposición de «la carne de pecado», del «cuerpo psíquico», viviente con vida natural, corruptible, débil y sin gloria. Pero ésta es la condición para recibir de Dios un «cuerpo pneumático», incorruptible, lleno de poder y gloria, embebido por la fuerza del Espíritu (cf. 1 Cor 15, 42-49).

La sepultura de Jesucristo, como complemento y consecuencia de su muerte, contribuye a nuestra salvación. Porque la salvación tiene que alcanzar a todo el hombre, en su dimensión total espiritual y corporal. Jesús es colocado en el sepulcro, para poder resurgir de él como «primicias de los que duermen» en la tumba, como «primogénito de entre los muertos» (cf. 1 Cor 15,20,23; Col 1,15; Ap 1,5). Su sepultura es salvífica para nosotros.

Del profeta Eliseo se cuenta que, en su sepulcro, fue arrojado un cadáver, y que éste, al contacto con los huesos del profeta, recobró la vida (2 Re 13,20-21). En un sentido más verdadero, ésta es la eficacia salvadora de la sepultura de Cristo: nos da la esperanza firme de que, como él estuvo en el sepulcro y resucitó, así también los que creen en él, «aunque mueran, vivirán»; porque él, que es «la resurrección y la vida», murió y fue sepultado para que todos los que «han muerto en Cristo» alcancen, a través de la muerte, «la redención de sus cuerpos» (cf. Jn 11,25; Ap 14,13; Rom 8,23).

El sepelio manifiesta en forma visible la partida del hombre de este mundo, su separación definitiva de la sociedad humana; el entierro se considera como la última despedida que los supervivientes hacen al difunto. Esta separación definitiva del mundo la mira Pablo desde un punto de vista soteriológico, como la rotura definitiva con el mundo de pecado y con el mismo pecado.

Paradójicamente, el sepelio es consecuencia del pecado del mundo y distanciación máxima de él. Lo que nos esclaviza al pecado es esta «carne de pecado», que es nuestra misma existencia humana inficionada por el pecado. Jesucristo había tomado la carne de pecado, sin pecado (Rom 8,3); deponer, pues, esta carne de pecado fue romper los lazos que con el mundo de pecado le ataban. El desasimiento de la carne de pecado se consuma en la sepultura. De aquí la necesidad para nosotros de ser sepultados con Cristo, para que, habiendo consumado nuestra muerte, resultemos quitos y absueltos totalmente del pecado. Porque «él murió de una vez para siempre al pecado» en su carne semejante a la nuestra de pecado; y ya, por

su muerte y sepultura, ha salido para siempre de la esfera del pecado. Si él había entrado en ella, no era por razón de sujeción suya al pecado, sino para arrancarnos a nosotros de esa atmósfera mortífera de pecado. Para ello murió él y fue sepultado; y para ello es menester que nosotros muramos y seamos sepultados con él, haciéndonos nuestras su muerte y sepultura en el bautismo y en la vida cristiana (cf. Rom 6,2-11).

De aquí podremos avanzar un paso más y proponer la tesis de que la sepultura de Jesús fue una acción sacramental del sacramento primordial que es el mismo Jesucristo. Porque es una acción visible con una virtualidad santificadora invisible; es un símbolo eficaz de nuestra rotura con el pecado. El fue sepultado para que nosotros podamos sumergirnos en él, «enterrarnos con él» (cf. Rom 6,2.4). El bautismo es la aplicación individual a cada uno de nosotros de aquel otro bautismo con que Cristo hubo de ser bautizado (cf. Lc 12,50; Mc 10,38-39), sumiéndose en la fosa del dolor y del sepulcro. La sepultura de Jesús vendría a ser así como el bautismo universal de la humanidad entera, sumergida en la muerte para resurgir a la vida.

Desde el momento en que Cristo fue sepultado, el sentido de la tumba ha dado un giro completo: no es más la fosilización en el pecado y la muerte, sino la germinación de la vida. El sepulcro es, no más, el surco en que se deposita el grano de trigo para que, llegado el tiempo, nazca la espiga: «Se siembra en la corrupción y se resucita en la incorrupción; se siembra en la ignominia y se resucita en la gloria; se siembra en la debilidad y se resucita en el poder; se siembra un cuerpo carnal y resucita un cuerpo espiritual» (1 Cor 15,42-44). Pero todo esto en virtud de aquel que «murió y fue sepultado por nosotros y por nuestra salvación». Porque él fue aquel «grano de trigo que cae en el surco... y lleva fruto abundante» (Jn 12,24).

4. El descenso al «sheol»

Correlativo a la sepultura es el descenso al «sheol». Preferimos usar aquí este término para evitar confusiones y cuestiones impertinentes.

La cláusula sobre el «descenso a los infiernos», a diferencia de la del sepelio, se introdujo en el símbolo en época tardía, a fines del siglo IV (DS 16.23.27.29.30.76; cf. 801).

Dejando para más adelante algunas precisiones, adelantemos el concepto de descenso al «sheol» como la entrada del difunto en el reino de los muertos.

«Sheol» es un concepto veterotestamentario, y su existencia podemos limitarla al período precedente a la resurrección-ascensión de Jesucristo. Sobre las diferencias, posibles o reales, en aquel estado, tendremos que hablar más abajo. En nuestra tendencia a representarnos las cosas dentro de un marco espacial, hablamos, casi sin pensarlo, de un «lugar inferior» o subterráneo, llamado por eso mismo «infierno»; pero lo que con esa representación espacial quiere expresarse es únicamente un estado extremamente mísero, en cuanto que es el estado de privación de la vida humana en su plena extensión espiritual-corpórea.

El descenso al «sheol» corresponde, pues, a la sepultura: ésta es el lado perceptible y externo del estado de muerte; aquél es, diríamos, su lado personal y existencial. El entierro es la confesión de nuestra incapacidad de hacer nada por el difunto; el descenso al «sheol» enuncia su incapacidad de hacer nada por sí mismo: se ha hundido en un abismo de impotencia y pasividad, semejante al de la nada; si algo puede esperarse, es sólo una intervención cuasi-creadora de Dios.

La descripción del «sheol» en los libros del AT es tétrica y descorazonadora: tinieblas, silencio, olvido, soledad, inactividad, imposibilidad incluso de alabar a Dios y de recibir sus mercedes. Oiganse las lamentaciones de Job al verse a la boca del abismo y los gemidos del salmista al meditar sobre la inevitabilidad de la muerte, lo mismo que su júbilo cuando la mano de Dios ha librado su vida de un peligro.

Job dice: «No me queda más porvenir que morar en el 'sheol' y extender mi lecho en las tinieblas. Llamaré al sepulcro diciendo: tú eres mi padre; y a la podredumbre diciendo: tú eres mi madre y mi hermana. ¿Dónde está, pues, mi esperanza, y adónde ha ido a parar mi bienestar? ¿Bajarán conmigo al 'sheol' a hundirse conmigo en el polvo?» (Job 17,13-16). Y de ahí su súplica angustiosa: «Desiste unos momentos de afligirme y concédeme un poco de alegría, antes de que parta sin retorno al país de lobreguez y de sombras, donde reinan la tiniebla y confusión, y la luz misma es negra cual la noche» (Job 10,20-22).

De manera semejante, el salmista clama a Dios desde el fondo de su aflicción, tendidas las manos suplicantes hacia Yahvé: «¿Acaso haces maravillas por los muertos y sus sombras se levantan para alabarte? ¿Acaso se menciona tu amor en la tumba y tu fidelidad en la tierra de perdición? ¿Son acaso conocidas tus grandezas y tu justicia en el país del olvido?» (Sal 88,10-13). «¡Escúchame, Yahvé, y apiádate de mí! ¿Qué ganas con mi muerte y con mi descenso al 'sheol'? ¿Podrá el polvo cantar tus alabanzas y proclamar tu verdad?» (Sal 30,10-11; cf. Sal 6,6; 94,17; 115,17, etc.).

La gran esperanza del salmista es que Yahvé esté siempre a su lado para no dejarle tropezar y caer en la fosa: «Mi corazón se regocijará, y mis entrañas se llenarán de júbilo y mi carne reposará tranquila; porque tú no abandonarás mi alma al 'sheol', ni desampararás a tu amigo en la tumba; sino que me mostrarás el camino de la vida: plenitud de gozo en tu presencia y delicias eternas a tu lado» (Sal 16,8-11). Aquí apunta una esperanza de resurrección, que había de realizarse por primera vez en Jesucristo (cf. Act 2,25-32). Pero, para ello, tuvo antes que pasar por ese estado de muerte, en la tumba y en el «sheol». Porque, como acertadamente decía Ireneo, «para llegar a ser el primogénito de los muertos, el Señor observó las leyes de la muerte» [3]; y ley de la muerte era tanto el descenso al «sheol», como la inhumación en la tumba.

Es verdad que en el NT no se enuncia este descenso al «sheol» con la nitidez que hubiera zanjado todas nuestras dudas. Quizás no se juzgaba necesario hacerlo; porque no podía menos de aceptarse como consectario de la muerte. Además, de ello, a diferencia del sepelio, no había testigos. Esta prudencia de los evangelistas no fue siempre imitada; desgraciadamente se apoderó del hecho la imaginación piadosa y construyó una escena del descenso [4], que, en vez de ilustrar, embrolla la verdad soteriológica de este misterio.

Por de pronto, hay que descartar como insuficientes aquellos textos en los que no se menciona o supone expresamente el estado de muerte en el «sheol» (v.gr., Col 2,15; Ap 1,18). Es ambiguo el sentido de Ef 4,9, pudiendo interpretarse de «regiones inferiores a la tierra», el «sheol», o de «esta región inferior que es la tierra» en comparación con el cielo: alusión a la encarnación, que incluye la muerte, pero no enuncia explícitamente el «sheol». Otra alusión tiene Pablo: «¿Quién bajará hasta el abismo? Entiéndase: para hacer subir a Cristo (de la región) de los muertos» (Rom 10,7). El «abismo», en el texto aducido (Dt 30,13), significaba el fondo del mar, pero Pablo lo adapta al «sheol».

El salmo citado por Pedro en su sermón de Pentecostés parece contraponer el «alma en el 'sheol'» [f] al cuerpo en el sepulcro; pero el paralelismo de la frase hebraica no permite distinciones filosóficas sutiles, y «alma» puede ser equivalente a persona o yo (Act 2,27; Sal 16,10). Mateo habla de los tres días que Cristo ha de estar «en el seno de la tierra», como es-

[f] ᾅδης.

[3] *Adversus haereses* 5,31: PG 7,1209.

[4] Véanse algunas descripciones en *Los Evangelios apócrifos*, por Santos Otero (BAC 148).

tuvo Jonás «en el vientre del cetáceo»; Jonás, en cambio, en su plegaria oraba «desde las entrañas del 'sheol'» (Jon 2,3); el seno de la tierra podría significar el «sheol» más que la tumba; pero la equivalencia no es segura (Mt 12,40).

Habría que decir quizás que la diferencia no preocupaba a los apóstoles; tumba y «sheol» venían a expresar lo mismo: el estado de muerte. Porque lo único que les interesaba era la afirmación de que la muerte no pudo retener en sus garras a Jesús, sino que Dios le libró de aquel estado (cf. Act 2,24).

El único pasaje del NT que pudiera referirse directamente al descenso de Jesucristo al «sheol» es el de la epístola primera de Pedro (1 Pe 3,19-20; 4,6); pero ha sido y sigue siendo tan discutido, que hay que contentarse con exponer las interpretaciones que parecen más probables.

Una lo entiende del descenso de Jesús al «sheol». Lo más problemático del pasaje es lo relativo a la actividad que se supone haber desarrollado Jesús allí. Si no se quiere atribuir a las palabras aquí usadas un sentido jamás verificado en otros textos, se trata aquí de un «pregón de salvación» [g] dirigido a los «espíritus (encerrados) en la cárcel», que serían los muertos del «sheol»; en todo el contexto se expone la obra de la redención, y expresamente se habla de los que perecieron en el diluvio. El problema está en explicar quiénes eran, en concreto, aquellos «que habían rehusado creer y obedecer» en aquellos días de la paciencia magnánima de Dios mientras Noé construía su arca. Si se dijese que son los condenados al infierno eterno por su incredulidad, más que la nueva de salvación habría que proclamarles la ratificación de su condena; no es imaginable que los muertos en pecado antes de Jesucristo hayan gozado del privilegio de un indulto que no se concede después a los que el Juez arroja «al fuego eterno» (cf. Mt 25,41.46). No hay razón para una *apokatástasis* ni pre-cristiana ni post-cristiana.

Parece, sin embargo, que aún quedan abiertos dos caminos de solución. Uno de ellos toma en cuenta la perícopa anterior: allí se exhorta a los cristianos a dar razón de su fe a quien se la pida, y esto con mansedumbre y respeto, porque esa actitud sonrojará a los mismos que les calumnian y tal vez conseguirá su conversión (1 Pe 3,15-16). Los caminos de Dios en el corazón del hombre son recónditos, y el que en las apariencias es un enemigo, puede ser en realidad un hermano. Decía San Agustín: «Cuantísimas veces te has creído que tu odio iba contra un enemigo, y, sin saberlo, odiabas a un hermano» [5]. ¿No pudo haber sucedido lo mismo en tiempos de

[g] κηρύσσειν.

[5] *In Psalmos* 54,1.

Noé con aquellos que se mofaban de él al verle pacientemente construir el arca? Otro camino de solución puede encontrarse distinguiendo dos clases de penas o castigos de Dios: el de la condenación eterna, del cual no hay remisión, y el de la muerte temporal, como la que sobrecogió a los que no entraron en el arca; en este pasaje no se afirmaría nada sobre la suerte eterna de los que se anegaron en el diluvio; más bien se consideraría su castigo como mera «condenación en la carne» que no impidió su «vivificación en el espíritu» gracias a «la buena nueva que se les anuncia» (cf. 1 Pe 4,6).

Otra interpretación del pasaje no ve en él alusión al descenso al «sheol», sino a la resurrección: Jesucristo resucitado proclama su victoria a los ángeles rebeldes, a las potestades adversas; victoria que, contra ellas, es su juicio, su condenación y su derrota.

En conclusión: el descenso al «sheol» tal vez no se enuncia explícitamente en ningún pasaje del NT; ni era necesario, porque son evidentes la muerte de Cristo y su sepultura, cuya contrapartida era el descenso al «sheol». Pero hay un dato importante: es notable la frecuencia con que en el NT se repite como un estribillo, alrededor de cincuenta veces, la frase: «de entre los muertos» [h], que habría que traducir: del lugar de los muertos, del «sheol». Jesús se ha hundido en esa situación extrema, humanamente irreparable, que representa el «sheol».

El enunciado escueto del descenso al «sheol» no hay que sobrecargarlo con cuestiones interminables e indescifrables sobre «qué partes del infierno» visitó el alma de Jesús.

Solamente añadiremos un apéndice. Suponiendo que el estado de muerte sea un estado conscio que ataña no al cadáver, sino al alma o conciencia del difunto, y dado, por otra parte, que se nos habla de «los dolores» en el «sheol» (Act 2,24), ¿cómo habrían de entenderse éstos en el caso de Jesús? Condensamos nuestra respuesta en dos tesis, una negativa y otra positiva.

Negativamente, de ningún modo puede hablarse de una «pena de daño» o del dolor por la privación de la visión de Dios. Es cierto que los justos detenidos en el «sheol» hasta la resurrección del Señor no disfrutaban de la visión beatífica de Dios, porque «aún no estaba abierto el camino al santuario» (cf. Heb 9,8); lo que no sabemos es qué género de sufrimiento pudiese esto causarles, dado que les causase alguno.

Pero el caso de Jesús es totalmente distinto: por su descenso al «sheol» no pudo perder nada de la conciencia que poseía en esta vida. Los que afirmen que durante ella gozaba de la visión intuitiva de Dios, deberán decir que se continuó sin

[h] ἐκ (τῶν) νεκρῶν.

interrupción ninguna en el «sheol». Los que opten por la conciencia subjetiva de su filiación divina, no dudarán en sostener que no padeció ningún eclipse en su estado de muerte. Imaginar que Jesús en el «sheol» pudo gustar la tristeza de la separación de Dios característica de la pena de daño, sería defender el absurdo de que el Hijo había sido castigado por su obediencia hasta la muerte de cruz.

Si se admite que, en el momento de la muerte—o en el instante de la entrada en el estado de muerte—, se aviva la conciencia del propio yo y del éxito o fracaso de la propia vida, la conciencia de Jesús no pudo menos de percibir lo que Juan había puesto en sus labios antes de morir: «Todo se ha cumplido» (Jn 19,30); que más explicado quiere decir: «Padre, te he glorificado en la tierra, llevando a término la obra que me habías encomendado» (Jn 17,4). Nada, pues, de un dolor semejante, ni muy de lejos, al de la pena de daño o al sentimiento de haber claudicado en el cumplimiento de su deber.

Positivamente, su dolor—como hombre—en el «sheol» pudo ser únicamente el dolor de «no-ser hombre» o, de otra manera, el dolor de ser un «hombre-muerto» [6]; y, por consiguiente, el de no poder vivir su vida humana totalmente en su plenitud espiritual-corpórea. Su dolor será, al mismo tiempo, su anhelo acuciador de la resurrección que espera.

En el Apocalipsis se nos hace oír el clamor ingente de los mártires pidiendo la manifestación de la justicia divina, que será para ellos la hora de su resurrección y triunfo completo; pero, al fin y al cabo, están junto al altar en la presencia de Dios: su deseo no va enturbiado por el dolor, sino endulzado por la alegría significada en las túnicas blancas que se les dan (Ap 6,9-11). En el «sheol», Jesucristo está «desnudo» en su humanidad (cf. 2 Cor 5,3), todavía en su jornada de «vuelta al Padre», divisando ya en lontananza la casa paterna y sufriendo por la dilación del momento en que, «como hombre», se abrazará con el Padre para siempre. Es, pues, por una parte, el dolor de la exinanición, de la *kénosis* extrema de su existencia humana al llegar a ser «un muerto», que «no-es-hombre»; por otra parte, el dolor de una esperanza dilatada, que es la esperanza de completar «como hombre» su vuelta al Padre por la resurrección.

No hay para qué dramatizar la escena; porque la realidad es más sublime que toda dramatización. Y la realidad es que Cristo, al entrar en el «sheol» y participar de la condición y estado de los muertos, se ha hecho solidario con ellos, como por participar de nuestra existencia terrena humana se había hecho solidario con los que vivimos. Por esta solidaridad suya con todos los muertos, con aquellos concretamente que le habían

[6] Cf. *STh* III q.50 a.4.

precedido, los hizo partícipes de su impulso hacia la vida, de su muerte hacia la resurrección. Si hemos dicho que su sepultura fue un sacramento para los que aún vivimos, podremos analógicamente decir que su descenso al «sheol» fue a modo de un sacramento para los muertos. Y lo mismo que la resurrección de Jesús se aplica a los vivos por la imitación sacramental-bautismal de su sepelio, lo mismo se aplicó a los muertos por su asimilación al descenso de Jesús al «sheol».

Todos aquellos justos del AT, «a pesar de haber sido aprobados por su fe, no habían alcanzado todavía los bienes prometidos porque Dios había provisto que no llegasen a la consumación perfecta sin nosotros» (Heb 11,39-40). No estaba aún abierto el camino hasta el santuario celeste, que Cristo inauguró con su sangre a través de su carne (Heb 10,19-20). Para abrírselo murió, fue sepultado y descendió al «sheol».

5. «Se ha consumado»

Al fin de este capítulo dirijamos una mirada de conjunto a los misterios de la pasión y muerte del Señor.

A. *Múltiple dimensión.*—Resumamos, en primer lugar, la múltiple dimensión de estos misterios.

Ante todo, hay que señalar su dimensión *cristológica.* La muerte de Jesús pone de manifiesto lo que era: Hijo de Dios hecho hombre. En efecto, le hemos visto morir como «Hijo de Dios»: lo afirmó ante el sanedrín, y por ello le juzgaron reo de muerte; de ello se burlaban al pie de su cruz sus enemigos y aun los espectadores y transeúntes; pero él no baja de su cruz, porque, como Hijo, tiene que obedecer al mandato de su Padre; y en su último suspiro entrega su vida en manos de su Padre.

Pero insistamos aquí en su realidad humana. Al encarnarse, el Hijo de Dios se hizo semejante en todo a nosotros, excepto el pecado: en todo absolutamente, hasta en el morir y ser sepultado y descender al «sheol». Solamente así podía redimirnos; porque, según el adagio de los Padres, «sólo fue redimido lo que él tomó en sí». Por eso tomó en sí mismo una humanidad completa en todos sus elementos: cuerpo y alma, sensibilidad e inteligencia, voluntad y libertad; porque «trabajó con manos de hombre, pensó con inteligencia de hombre, obró con libertad de hombre, amó con corazón de hombre» (GS 22). Pero, además, tomó sobre sí todas las vicisitudes de la existencia humana: nacer, crecer, fatigarse, gozar y sufrir, morir y estar muerto. Tomó la muerte, la sepultura y el «sheol»;

y tomándolos para sí, nos redimió de ellos. El Hijo de Dios hecho hombre quiso experimentar el misterio del hombre en toda su extensión y profundidad, para resolverlo y descifrárnoslo (cf. GS 22).

Porque, si se hace hombre hasta morir como hombre, es para salvar al hombre. La dimensión cristológica de su misterio no puede disociarse de la dimensión *soteriológica*. Lo hemos contemplado especialmente en su muerte. Los Padres y, después de ellos, los místicos y los teólogos, se complacen en considerar la forma misma de la cruz como un símbolo de la redención, que abarca cielo y tierra, pasado y futuro, pueblo judío y pueblos gentiles, y enlaza los abismos del pecado con la sublimidad del perdón. Y hemos visto cómo su descenso al «sheol» y a la tumba le han puesto en contacto también con todas las generaciones que le habían precedido, y le iban a seguir, para reinar con su muerte sobre los muertos, como por su resurrección reinará sobre los vivos, de modo que al Señor pertenezcan todos los hombres, en la vida y en la muerte (cf. Rom 14,7-9).

Decir soteriológico es también decir *escatológico;* porque la salvación mira a su consumación supratemporal. Cristo, por su muerte y su descenso al «sheol», ha escapado ya a las limitaciones de nuestra temporalidad y nuestro espacio, entrando en ese tiempo en que no hay tiempo y en ese espacio en que no hay medidas. Así es como ha podido salvar también a los que habían vivido en otro tiempo. Porque el «sheol» es ese «corazón de la tierra» (Mt 12,40) en el que Cristo se sumerge, para desde ahí, «de entre los muertos», salvar el cosmos escatológicamente, supra-espacial y supra-temporalmente, creando la posibilidad, mejor dicho, la realidad—aún en vías de compleción—de un cosmos totalmente nuevo, de «los nuevos cielos y la nueva tierra, que esperamos» (2 Pe 3,13), cuando llegue el momento en que «hayan pasado el primer cielo y la primera tierra» (Ap 21,1).

La dimensión soterio-escatológica requiere, como forma concreta de su realización, la dimensión *eclesiológica;* porque la salvación escatológica se hace efectiva solamente en la Iglesia. Precisamente una serie de circunstancias que rodean y y acompañan la muerte de Cristo ponen de relieve su dimensión eclesial. «Al pie de la cruz estaba la Madre de Jesús... Viendo, pues, Jesús a su Madre y al discípulo que él amaba, dijo a la 'Madre: Mujer, ese es tu hijo'; y después dijo al discípulo: 'Esa es tu madre'. Y desde aquella hora la tomó el discí-

pulo por suya» (Jn 19,25-27). En mariología se comenta detalladamente este pasaje, y aquí podemos ser breves [7].

El simbolismo de los personajes es manifiesto: la Madre de Jesús, que es «la mujer» por antonomasia, es constituida madre «del discípulo a quien Jesús amaba», como ama a todos sus verdaderos discípulos, «los suyos», a quienes ama «hasta el fin» (Jn 13,1). Ella es la que recibe en primer término el fruto de la redención, pero no lo recibe para sí, sino para los que han de ser sus hijos, que son, por identidad, los discípulos a quienes Jesús ama. La Iglesia ha quedado formada en núcleo mediante aquellos personajes, reales y simbólicos a un tiempo.

Pero era necesario dar vida a esa Iglesia; y por ello «Jesús, inclinada la cabeza, entregó el Espíritu» (Jn 19,30) y, a continuación, de su costado herido «inmediatamente brotó sangre y agua» (Jn 19,34): «la sangre» que purifica (cf. Heb 9,14; 12,24; 1 Pe 1,2; 1 Jn 1,7; Ap 7,14), da vida (cf. Jn 6,54-56), redime (Rom 5,9; Ef 1,7; 1 Pe 1,19) y unifica todos los hombres entre sí (Ef 2,13; Col 1,20) y con Jesús y con Dios (Jn 6, 56; Act 20,28; Heb 10,19; 13,12; Ap 5,9); y «el agua» que salta hasta la vida eterna (Jn 4,14) y es «el Espíritu que han de recibir los que en él creen» (Jn 7,38-39). Por eso «vino él con agua y sangre; no con sola agua, sino con agua y sangre; y el Espíritu da testimonio, el Espíritu que es la verdad. De forma que se tiene un triple testimonio de tres testigos: el Espíritu, el agua y la sangre; y los tres testigos están de acuerdo» (1 Jn 5, 6-7). Su testimonio nos certifica que «Dios nos ha dado la vida eterna, esa vida que está en el Hijo» (1 Jn 5,11).

Pero la vida que está en el Hijo se ha depositado toda en la Iglesia; porque sólo en la unidad del Espíritu que él entregó, y en el único bautismo con el agua de su costado, y en la única sangre que participamos en el altar (cf. 1 Cor 10,16), formamos un solo Cuerpo con un solo Espíritu, bajo un único Dios y Padre de todos, en una única fe y una misma esperanza, dentro de una misma y única Iglesia (cf. Ef 4,3-6). La Iglesia nació al pie de la cruz.

Si esto es verdad de «la Iglesia de Cristo», tal vez habremos de decir que Jesucristo, por su muerte, y más precisamente por su entrada en el reino de los muertos o su descenso al «sheol», salvó y unió a sí mismo aquella que los Padres llamaban «Iglesia desde Abel» (LG 2), el primer justo que descendió al «sheol». «Por la fe (en el futuro Salvador) ofreció Abel a Dios un sacrificio aceptable..., por el cual recibió el testimonio de ser justo, mirando Dios con complacencia los dones

[7] Cf. C. Pozo, *María en la obra de la salvación* (BAC 360) p.236ss.

ofrecidos, de modo que por su fe (manifestada en su oblación), aun después de muerto, sigue hablando». Y a continuación de Abel, Henoc, Noé, Abrahán, Isaac, Jacob, José, Moisés, y «nos faltaría el tiempo si hubiésemos de enumerar» todos los profetas y santos que precedieron a Jesús en el «sheol» y formaron parte de aquella Iglesia en esperanza (Heb 11,4-38).

Jesucristo, con el acto y con el estado de su muerte, ha reunido a todos los hombres, pasados, presentes y futuros, «en la unidad de la fe y conocimiento del Hijo de Dios, para formar esa humanidad perfecta que realiza la plenitud de Cristo» (Ef 4,13).

B. *Relación entre los misterios de su vida y de su muerte.*— Son incontables los textos del NT que atribuyen nuestra redención a la muerte de Jesús, a su sangre, a su sacrificio pascual en el Calvario. Por supuesto, no consideran esa muerte aislada y por sí sola, sino inseparable e intrínsecamente unida con su resurrección: esto tendremos que exponerlo en su lugar, y ya lo hemos consignado anteriormente.

En cambio, conviene explicar aquí la relación entre los misterios de su vida y el de su muerte desde el punto de vista soteriológico o de nuestra redención. La pregunta podría presentarse en forma de dilema: los misterios de la vida de Cristo hasta su pasión, ¿tuvieron valor soteriológico o no? Y, variando un poco la posición del problema: los misterios precedentes a su muerte, ¿fueron ya en sí salvíficos o fueron solamente una preparación y una condición necesaria? La respuesta es que ese dilema, en su doble forma, falla por la base; porque presenta los dos extremos como si fuesen entre sí exclusivos, mientras que en realidad son inclusivos. El valor salvífico de la muerte de Cristo no excluye el valor salvífico de todo el resto de su vida, sino que lo incluye. Si se permite un ejemplo casero, es como el pago del último plazo, que, lejos de excluir, incluye los pagos anteriores.

Todos los actos de la vida de Jesús, su nacimiento y vida nazaretana, su predicación y sus milagros, su oración y su acción, sus alegrías y tristezas, en una palabra, todos los eventos de su vida, habían sido salvíficos, pero en tanto en cuanto que habían de ser resumidos y ratificados en el último y definitivo evento de su muerte.

La razón esencial es que la obra salvífica, por ejecutarse dentro de nuestra historia, no puede menos de sujetarse a la distensión temporal de todo lo histórico. Además, esa obra salvífica tenía que revelársenos, y esta revelación, para que pudiésemos captarla, era necesario que se difundiese por todo

ese panorama de la vida de Jesús. Sobre todo, porque esa revelación no era a modo de teorema matemático o de tesis filosófica reducible a una fórmula, sino que era una «persona»; ahora bien, una persona real y viviente no puede manifestarse más que a través de la multiplicidad de acciones, palabras y actitudes de su vida entera. Diríamos que su vida, desde Belén hasta el Gólgota, había sido como una acción litúrgica, única en su esencia, múltiple en su desarrollo: desde el canto del introito hasta la bendición y despedida final, aunque su culmen sea el momento—aun éste divisible—del sacrificio y banquete eucarístico.

Para acentuar el valor soteriológico de todas aquellas acciones de la vida de Jesús, se dice, y algunos grandes teólogos, como el mismo Tomás de Aquino [8], lo dijeron, que cualquier acto o sufrimiento suyo hubiera sido suficiente para la redención del mundo, pero que ni Dios los aceptó como tales ni Cristo los ofrecía en todo su valor. Esta manera de ver nos parece inexacta y escabrosa. Primero, no parece tener en cuenta el modo de hablar del NT sobre la muerte de Jesucristo como causa de nuestra salvación; segundo, da a toda la obra de la redención ese matiz de comercialismo y juridicismo que ya criticamos al hablar de la satisfacción; tercero, secciona la vida de Cristo en fragmentos capaces de subsistir por sí y acabaría por desmembrar la unidad de la encarnación que es la aceptación de una vida humana, únicamente tal cuando es vivida como «unidad» hasta la muerte.

La teología moderna ha investigado con más atención el problema de la muerte y considera que ésta y sólo ésta fija de un modo definitivo e irrevocable el valor de toda la vida.

La vida es fluida, con mareas y resacas, con vaivenes de avance y retroceso; una vida, hasta hoy buena, puede mañana tomar un sesgo siniestro y un pecador de muchos años puede arrepentirse al fin de su vida cambiando el sentido de toda ella. Sólo la muerte puede fijar el sentido de una vida, porque en la muerte recoge el hombre, como en un haz, todos los actos de su vida en un acto irrevocable: el acto irreversible de morir. Sólo la muerte fija el sentido de una vida; el de todas las acciones que habían precedido queda en suspenso hasta que llegue su ratificación o retractación definitiva e irrescindible en la muerte.

Desde este punto de vista, es muy verdad que toda la vida de Cristo tiene valor soteriológico, pero únicamente en tanto

[8] *Quodlibet* 2,2.

en cuanto su sentido fue absorbido, incorporado y fijado por el acto de su muerte.

Así también se entiende por qué tenía él que morir: para fijar definitiva e irreversiblemente el sentido salvífico de su vida. Nacer como hombre y no morir hubiera sido no solamente un escamoteo, una «fuga de la encarnación», como decía Gregorio de Nacianzo, sino, además, un contrasentido o un sin-sentido, por no haber fijado el sentido de su vida. Para salvarnos, Jesucristo tenía que morir; porque, si no muriese, su vida no podría tener un sentido salvífico determinado.

Para que su muerte tuviese este sentido salvífico, convenía que no sólo la intención interna con que moría, sino las circunstancias externas de su muerte pusiesen en claro aquel sentido. Tuvo que morir violentamente a manos de los pecadores; porque así su muerte manifestaba que él moría porque en el mundo había pecados y había pecadores, puesto que, de no haberlos, no hubiera muerto como murió. Así, en la muerte de Jesús, «el pecado se mostró pecador sobre toda medida», aplicando una expresión de Pablo (Rom 7,13), porque abusó incluso de la ley, como si Cristo hubiese de ser ajusticiado según ella (cf. Jn 19,7). Pero, en su victoria aparente, el pecado fue vencido; porque el pecado triunfa cuando hace apóstatas, no cuando hace mártires: el mártir derrota con su muerte al pecado y vence al no dejarse vencer. Jesús no bajó de la cruz, no apostató de su misión, sino que fue fiel a ella hasta el martirio.

¡Jesucristo «mártir»! (cf. Ap 1,5; 3,14). «Cristo Jesús, delante de Poncio Pilato, testimonió [i] la hermosa profesión» [j] de fe (1 Tim 6,13), afirmando sin disimulo su realeza mesiánica y su misión profética, lo mismo que ante las autoridades judías había declarado sin ambages su trascendencia de Hijo de Dios e Hijo del hombre. Su muerte confirma la verdad de ese testimonio: muere como «Rey de los judíos»—los cuatro evangelistas mencionan el título de la cruz (Mt 27,37; Mc 15,26; Lc 23, 38; Jn 19,19-22 con pormenores)—y resiste hasta el fin clavado en la cruz, no a pesar de que es Hijo de Dios, sino precisamente porque lo es.

Porque Jesucristo tiene que ser mártir de su filiación divina, que es «la verdad» de la que tiene que «dar testimonio» (cf. Jn 18,37) para glorificar a su Padre (cf. Jn 17,4, etc.). Es la razón que se da para que muera: «por haberse dicho Hijo de Dios» (cf. Jn 19,7). Pero morir mártir de su filiación divina

[i] μαρτυρεῖν.
[j] ὁμολογία.

es, por la simultaneidad lógica del concepto relativo de hijo, morir mártir de la paternidad de Dios. Jesucristo, con su muerte, afirma de un modo definitivo, irreversible y verídico—porque ha venido a dar testimonio de la verdad—que Dios su Padre es verdaderamente «Padre».

Así vemos cómo se enlaza su muerte con su nacimiento. «Dios envió a su Hijo, haciéndole nacer de mujer y sujetándole a la ley..., para que nosotros recibiésemos la adopción» (Gál 4, 4); pero para esto era necesario que su nacimiento como Hijo se rematase en su muerte como Hijo.

Nuestra redención no es un tráfico comercial, según una tarifa de precios y mercancías, ni es un proceso jurídico conforme a un arancel de delitos y de penas. Es una restauración completa y radical de nuestra vida humana, viviéndola «desde dentro» y, por tanto, viviéndola hasta la muerte; pero viviéndola hasta la muerte no como un hijo ingrato que ha huido de la casa de su padre para no volver, sino como el Hijo obediente que «vuelve al Padre», trayendo consigo al hijo fugitivo. Jesucristo, como hombre, tiene que morir; y como Hijo, tiene que morir testimoniando la paternidad de su Padre. Esta muerte filial de Jesús ha fijado de una vez para siempre el sentido filial de toda su vida. Su vida filial concurre a nuestra redención con todos y cada uno de sus episodios y eventos, en cuanto que se ha ratificado irrevocablemente en su muerte filial. «Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu».

C. *Acción salvífica y fe.*—No habría redención si no hubiese redimidos. La acción salvífica de Jesús es tan reveladora y eficaz, que ella misma es argumento y objeto, motivo y término de la fe.

«El centurión—pagano, sin duda—, viéndole expirar así, dijo: 'Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios'» (Mc 15, 39). «Las turbas allí presentes—en su mayoría, ciertamente, judíos—, ante aquel espectáculo..., se volvían golpeándose sus pechos», arrepentidos de su conducta (Lc 23,48). «La Madre de Jesús junto a la cruz» recibe como hijo a «aquel discípulo que Jesús amaba» (Jn 19,25-27). En el momento mismo de su muerte, de su extrema exinanición y *kénosis*, destella su gloria en la fe de los que han contemplado «la gloria del Unigénito del Padre, en plenitud de gracia y de verdad» (cf. Jn 1,14). «Y el que lo vio da testimonio, un testimonio verídico, como él mismo lo sabe, para que vosotros también creáis» (Jn 19,35).

En él habían creído ya los que en el desierto levantaban sus miradas al signo de salvación que Moisés había alzado; porque «no era aquella figura que miraban la que les daba la salvación,

sino tú, Salvador de todos» (Sab 16,5-7). Porque, «como Moisés en el desierto puso en alto la serpiente, así es necesario que el Hijo del hombre sea puesto en alto, para que todo el que crea en él posea la vida eterna» (Jn 3,14-15).

D. *Se ha consumado.*—Terminemos este capítulo volviendo al pasaje del cuarto evangelio que al principio citamos (Jn 19,28-30). En tres versículos repite Juan la idea de consumación o cumplimiento. Para ello ha usado dos verbos [k] de significación prácticamente idéntica: concluir, rematar, llevar a cabo; ambos se derivan de un sustantivo [l] que traducimos «fin», tanto en el sentido de finalidad como en el de término o extremo último. Jesús «amó a los suyos hasta el fin» (Jn 13,1), no sólo hasta el último momento, sino hasta el grado sumo, hasta lo más que se puede amar, dando la vida por ellos (Jn 15, 13). Una sencilla consideración gramatical del empleo de estos verbos podrá ayudarnos a resumir el misterio de la cruz.

Sintácticamente, el sujeto o agente de la acción de consumar es, según Juan, el mismo Jesucristo. El dice: «Mi alimento es ejecutar hasta el fin la obra del (Padre) que me envió» (Jn 4,34; 5,36); y en la oración de la última cena, anticipando su palabra en la cruz, pronuncia aquella otra dirigiéndose a su Padre: «Te he glorificado en la tierra dando remate a la obra que me encomendaste para ejecutar» (Jn 17,4). También Mateo, con referencia a la enseñanza de Jesús, habla de «los discursos» o «las parábolas» o «todos los razonamientos» que él «completó» (Mt 7,28; 11,1; 13,53; 19,1; 26,1).

Aun cuando los verbos se ponen en voz pasiva, se percibe que el agente real es Jesucristo, porque él cuida de que «se cumpla perfectamente la Escritura» y de que «todo se consume» (Jn 19,28-30). En el mismo sentido hablaba Lucas de todas las cosas que en Jesucristo se realizaron, especialmente de las profecías que en él se cumplieron (Lc 18,31; 22,37; Act 13,29), lo mismo que del bautismo de dolor con que él había de ser bautizado, y cuya ejecución deseaba tan ardientemente (Lc 12,50).

Pero aquí se advierte ya un deslizamiento del empleo de esos verbos; sin excluir la parte activa de Jesucristo en la consumación de la obra, ésta se mira más bien como algo que se lleva a cabo en Jesucristo. Entonces el agente no puede ser otro que el Padre; y Jesucristo pasa a ser el término pasivo de la consumación. Como tal nos lo presenta la epístola a los

[k] τελεῖν, τελειοῦν.

[l] τέλος.

Hebreos: Jesús «fue consumado (es decir, Dios-Padre le consumó) por los sufrimientos» (Heb 2,10). La misma epístola nos describe más en concreto esta consumación pasiva de Jesús: «En los días de su carne (en su vida mortal), elevó él súplicas y plegarias, con gemidos vehementes y lágrimas, a aquel que podía salvarle de la muerte... Y, a pesar de ser el Hijo, aprendió la obediencia por los padecimientos que sufrió; y así fue consumado» (Heb 5,9); de modo que, por su pasión y muerte, «fue hecho perfecto por toda la eternidad» (Heb 7,28). Tal vez en este mismo sentido ponía Lucas en boca de Jesús la frase: «Mañana y pasado mañana haré curaciones, y al tercer día seré consumado» (Lc 13,32).

El Padre «consuma» a su Hijo en los mismos actos con que el Hijo «consuma» la obra de su Padre, y, en consecuencia, es constituido él mismo en «consumador» [m] de los creyentes llevándolos a la santificación (Heb 12,2). Iniciativa del Padre, manifestada en las Escrituras que se cumplen, e incluida en la misión del Hijo; intervención activa del Hijo, que ejecuta el «mandato» y la «obra» de su Padre; eficiencia santificadora de la consumación del Hijo, constituido nuestro consumador y Salvador, porque él ha llevado a efecto lo que la economía antigua con sus sacrificios no había podido realizar totalmente (Heb 7,11.19; 9,9; 10,1.12; 12,2). Conjugando palabras de la raíz «consumar» se nos ha ofrecido un resumen de la redención: su origen, su mediador, su efecto.

De aquí también comprendemos que «los tiempos» han llegado a su consumación o «fin» (1 Cor 10,11). Pero esta época final no es más que la inauguración del «fin» que aún está por consumarse en la parusía: «entonces será el fin» (Mt 24,14; 1 Cor 15,23-24). Felices los que perseveren «hasta el fin» (Mt 10,22; 1 Cor 1,8; Heb 3,14; 6,11; Ap 2,26); porque para ellos «el fin es la vida eterna» (Rom 6,22). Mientras llega este término, Pedro nos exhorta a trabajar con la esperanza de obtener el fin o consumación de nuestra fe: nuestra salvación eterna (1 Pe 1,9), por obra de quien «amó a los suyos hasta el fin» (Jn 13,1).

[m] τελειωτής.

CAPÍTULO 24

EL MISTERIO PASCUAL

1. *La muerte hacia la vida:* A. En el pensamiento de Jesús. B. La razón interna. C. En categoría de mérito. D. Una muerte con sentido nuevo.
2. *La muerte de Cristo como victoria:* A. Victoria sobre Satanás. B. Victoria contra la muerte. C. Victoria en favor nuestro.
3. *La glorificación en la muerte.*
4. *El Hijo del hombre.*
5. *Parasceve:* A. Dualidad y unidad de muerte y resurrección. B. Muerte y salvación del «Hombre». C. Nuestra parasceve.

BIBLIOGRAFIA

DUQUOC, p.156-176; SCHELKLE, p.191-207; CFT: «Misterio pascual»: III p.81-94; TWNT: υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου: 8,403-481.

R. LE DÉAUT, *La nuit paschale:* AnaBi 22 (1963); E. WALTER, *Das Pascha Mysterium* (FiB 1965); L. SABOURIN, *Mysterium Paschale et nox messianica:* VerbD 44 (1966) 152-168; F. BOURASSA, *La Rédemption par le mérite:* ScEccl 17 (1965) 201-229.

A. J. B. HIGGINS, *Jesus and the Son of Man* (Philadelphia, Fortress, 1965); M. BLACK, *The «Son of Man» Passion Sayings in the Gospel Tradition:* ZNTW 60 (1969) 1-8; I. H. MARSHALL, *The Synoptic Son of Man Sayings in Recent Discussion:* NTSt 12 (1966) 327-351; R. MARLOW, *The «Son of Man» in Recent Journal Literature:* CBQ 28 (1966) 20-30; R. E. C. FORMESYN, *Was there a Pronominal Connection for the Bar Nasha Selfdesignation?:* NovT 8 (1966) 1-35; R. MADDOX, *The Function of the Son of Man according to the Synoptic Gospels:* NTSt 15 (1968) 45-74; J. B. CORTÉS-F. M. GATTI, *The Son of Man or the Son of Adam:* Bibl 49 (1968) 457-502; A. GELSTON, *A Sidelight on the «Son of Man»:* ScottJTh 22 (1969) 189-196; JEAN-MARIE VAN CAUGH, *Le Fils de l'homme dans la tradition synoptique:* RevThLv 1 (1970) 411-419; L. S. HAY, *The Son of Man in Mark 2,10 and 2,28:* JBL 89 (1970) 69-75; R. LEIVESTAD, *Exit of the Apocalyptic Son of Man:* NTSt 18 (1971-1972) 243-287; O. MICHEL, *Der Menschensohn:* ThZt 27 (1971) 81-104; K. MÜLLER, *Menschensohn und Messias. Religionsgeschichtliche Vorüberlegungen zum Menschensohnproblem in den synoptischen Evangelien:* BZt 16 (1972) 161-187; 17 (1973) 52-66; W. O. WALTER, *The Origin of the Son of Man Concept as Applied to Jesus:* JBL 91 (1972) 482-490; R. SCHNACKENBURG, *Der Menschensohn im Johannesevangelium:* NTSt 11 (1964-1965) 123-137; E. D. FREED, *The Son of Man in the Fourth Gospel:* JBLit 86 (1967) 402-409; H. M. DION, *Quelques traits originaux de la conception johannique du Fils de l'Homme:* ScEccl 19 (1967) 49-65; ULRICH B. MÜLLER, *Messias und Menschensohn in jüdischen Apokalypsen und in der Offenbarung des Johannes* (Gü, Mohn, 1972).

«Padre, ha llegado la hora; glorifica a tu Hijo, para que él te glorifique» (Jn 17,1).

En la oración sacerdotal de la última cena, Jesucristo, al aproximarse aquella «hora» que era su misión y destino (cf. Jn 12,27), se expansiona en un diálogo filial con su Padre. Si dirige la mirada al pasado, incluyendo su muerte inminente, puede con toda sinceridad asegurar que ha glorificado a su Padre llevando a cabo la obra que se le había encomendado. Si mira al futuro, puede con plena confianza esperar que su Padre le glorifique a él con una glorificación que redundará en gloria del Padre (Jn 17,1).

La muerte de Cristo no podía ser el punto final. «Dios no hizo la muerte ni se complace en la destrucción de los vivientes» (Sab 1,13). «El no es un Dios de muertos, sino de seres con vida», a quienes El mismo se la da (Mc 12,27). «Dios es potente para resucitar a los muertos» (Heb 11,19). La vida de Jesús no puede hundirse en la muerte, sino que a través de ella tiene que entrar en la plenitud de la vida.

Esto es lo que significa la fórmula «misterio pascual». No es solamente la muerte redentora, ni solamente la resurrección gloriosa, sino ambas, como un único misterio con dos facetas o en dos fases; así como el abrazo de dos personas es una única acción en la que se contraponen y al mismo tiempo se complementan dos movimientos. Aquí éstos son la acción de Jesús, que se entrega a su Padre en la cruz, y la acción del Padre, que glorifica a Jesús en su resurrección.

El tema de la resurrección de Jesucristo se desarrollará en la cuarta parte; pero no podemos dar por terminado el estudio de esta parte tercera, sobre la pasión y muerte de Jesús, sin poner este puente que enlaza ambos misterios en la unidad del misterio pascual. Intentamos, pues, en este capítulo examinar la conexión íntima entre la muerte y la resurrección del Señor; tratamos de comprender cómo la muerte de Jesús pide como complemento suyo la resurrección.

1. La muerte, hacia la vida

Lo primero que hay que decir es que la muerte de Cristo no se cierra en la muerte, sino se abre a la vida.

A. *En el pensamiento de Jesús.*—El mismo Jesús concebía su muerte como el paso a la verdadera vida. He aquí varias manifestaciones de su pensamiento.

En los evangelios sinópticos encontramos, ante todo, las tres profecías de la pasión, de las que ya se ha hablado (Mc 8, 31-33; 9,31; 10,33-34 par.). En todas ellas se agrega como apéndice la predicción de la resurrección «al tercer día» o «después de tres días»; sólo en una de aquellas profecías omite Lucas este apéndice, diciendo, sin más explicación, que «el Hijo del hombre ha de ser entregado en manos de los hombres» (Lc 9,44).

Se presenta aquí una vez más el problema sobre «las mismísimas palabras» de Jesús: ¿Predijo él clara y explícitamente su resurrección a los tres días?, o ¿es esta una adición explicativa «post eventum»? La segunda posibilidad no puede excluirse «a priori»; lo hemos advertido en otras ocasiones: los evangelistas explican la pasión a la luz de la resurrección, y pudo suceder que, por su cuenta, añadiesen la predicción de ésta a la de aquélla. Pero tampoco puede excluirse «a priori» una previsión de parte de Cristo de su glorificación futura por obra de Dios en alguna forma, aunque no hubiese de ser precisamente en la forma de «resucitar al tercer día».

Digamos únicamente que si Jesús había concebido su misión y destino como semejante en algún aspecto a la misión y al destino del Siervo de Yahvé, en la imagen misma del Siervo pudo descubrir un rayo de esperanza en su propia glorificación (cf. Is 53,11-12). En qué forma concreta se la imaginaba podremos barruntarlo por la convergencia de otros varios textos. Por ellos veremos también que, aunque las profecías sobredichas sean una explicitación de la predicción hecha por Jesús con otras palabras, tal explicitación fue legítima, aunque su formulación se haya acuñado después de los hechos para conformarla a ellos.

Los sinópticos relatan, con concordia en lo sustancial, la respuesta de Jesús ante el sanedrín: «Veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del Poder (Dios) y viniendo sobre las nubes del cielo» (Mc 14,62; Mt 26,64; Lc 22,69 omite la segunda cláusula). Al pronunciar estas palabras, Jesús prevé que esta proclamación de su mesianidad trascendente va a motivar su condena; y, a pesar de ello, se promete una victoria supraterrestre, junto al trono de Dios. Por consiguiente, su muerte no le arrinconará en el «sheol» como a los demás de los mortales, sino que le abrirá paso hasta el trono de Dios. No habla expresamente de resurrección corporal; pero sabemos que en la mentalidad hebrea no entraba la idea de un alma totalmente separada del cuerpo, al modo de la concepción helénica, con la vida y actividad que aquí se suponen. Tomando en cuenta las pa-

labras de Jesús sobre que Dios «no es un Dios de muertos» (Mc 12,27), su elevación junto al trono de Dios implica necesariamente que El le hará vivir más allá de su muerte. Es decir, Jesucristo prenuncia aquí su resurrección.

Otro texto que puede darnos luz es el de la institución de la Eucaristía. Pablo nos lo transmite en la primera epístola a los Corintios, que es uno de los más antiguos escritos del NT, redactado hacia el año 56 de nuestra era; y nos advierte Pablo que no hace más que recordar aquí una tradición cuyo origen es el mismo Señor (1 Cor 11,23-25).

Con Pablo coinciden no sólo Lucas, sino también Marcos y Mateo, con variaciones verbales sin cambiar el sentido, y esto es garantía de la antigüedad de esta tradición (Lc 22,19-20; Mc 14,22-24; Mt 26,26-28). Pues bien, en las palabras de Jesucristo se manifiesta su esperanza segura de que con su muerte, significada en el derramamiento de su sangre, se había de obtener la realización del anhelo de salvación para todo el mundo mediante la institución de la nueva alianza con Dios: la implantación del reino de Dios.

Pero adviértase inmediatamente que en la mente de Cristo, tal cual se desprende de sus palabras, la participación de los hombres en la alianza y en el reino se logra únicamente por medio del cuerpo y de la sangre del mismo Jesús distribuidos y recibidos en el banquete sacrifical. Porque, por una parte, es indudable que, aunque sólo Pablo y Lucas la mencionen, Jesús dio la orden de repetir lo que él había hecho; así lo demuestra la praxis de la Iglesia, que desde los comienzos renovaba el gesto del Señor en «la fracción del pan» o en «la cena del Señor». Y, por otra parte, del realismo eucarístico no puede dudarse porque son evidentes los rasgos de convite sacrifical: se participa realmente en la misma víctima, no en un símbolo de ella, como medio de participación con Dios, presuponiendo que aquélla ha sido aceptada (cf. 1 Cor 10,16-21).

Su carne, que él nos manda participar en la Eucaristía, es «el verdadero pan de vida»; no una carne sujeta a corrupción, sino, todo lo contrario, viva y potente para preservar de la corrupción final y comunicar la resurrección escatológica (cf. Jn 6,53-58). ¿No parece esto implicar, en el pensamiento de Jesús, la esperanza segura de su glorificación, y no solamente de una glorificación de «su alma», o de «su nombre», o de «su obra», sino de la totalidad humana de su persona, incluidos su cuerpo y su sangre, esos mismos que van a entregarse «por la vida del mundo»? (Jn 6,51).

Juan es quien con más relieve presenta esta esperanza de Jesús. Hemos citado unas líneas más arriba frases del sermón sobre el pan de vida; en su conclusión pone Juan en labios de Jesús las siguientes palabras: «Pues ¿qué, cuando veáis al Hijo del hombre ascender allá donde antes estaba? El espíritu es el que da vida, la carne no aprovecha para nada» (Jn 6,62-63). Si él mismo acaba de afirmar que su carne es el verdadero pan de vida, no puede referirse a su carne mortal, sino a su cuerpo vivificado por el Espíritu en su ascensión adonde antes estaba; espera, pues, una vida nueva «en la fuerza del Espíritu», como diría Pablo (Rom 1,4), o «un cuerpo espiritual» y «vivificador» (1 Cor 15,44-45).

Además, la «vuelta al Padre» es un tema predilecto de Juan en el sermón de la cena; con esta idea lo introduce (Jn 13,1.3), y con ella cierra la despedida a los discípulos: «Salí del Padre y vine al mundo; ahora, a la inversa, dejo el mundo y voy al Padre» (Jn 16,28). Vuelta al Padre que incluye la glorificación de Cristo, como lo dice en su oración sacerdotal: «¡Padre!, ha llegado la hora; glorifica a tu Hijo para que él te glorifique»; glorificación que tiene que ser obtención de una vida capaz de dar a los suyos la vida eterna (Jn 17,1-2).

Esperanza de su glorificación «contra toda esperanza» (cf. Rom 4,18), pero «esperanza que no engaña» (Rom 5,5); como aquella de Abrahán fundada en la fe en el poder de Dios para resucitar a los muertos (Heb 11,19).

B. *La razón interna.*—La razón interna de esta conexión necesaria entre la muerte y la resurrección de Jesús nos la da esta misma idea de la vuelta al Padre. Jesús no es de la tierra, no es de abajo, no pertenece originariamente a este mundo, no está subordinado a él (cf. Jn 8,23; 10,36, etc.). Su muerte, por lo tanto, es distinta bajo este aspecto de la del resto de los hombres; la suya es, por la fuerza interna de su persona, vuelta al Padre en plenitud de comunicación de vida junto al Padre.

El autor de la epístola a los Hebreos expresa los mismos conceptos dentro del marco sacerdotal que ya expusimos. Jesucristo, Sumo Sacerdote, sufre como nosotros sus hermanos las angustias de la tentación y de la muerte: con clamor vehemente y lágrimas suplica a Dios que le salve de ella, y es escuchado por su sumisión respetuosa. Es Hijo, pero tiene que aprender por experiencia el gusto amargo de la obediencia y llegar por el camino de la pasión a su perfección como Hijo-sacerdote, para poder ser fuente de salud eterna (Heb 5,7-9).

Más en particular, el autor de la epístola ve la necesidad de la resurrección precisamente en la muerte de Cristo como

sacrificio único eficaz, ofrecido por el verdadero y sumo sacerdote, Cristo. Porque un sacrificio cobra su valor cuando es aceptado por Dios; y esta aceptación divina se expresa por la admisión del sacerdote en el recinto sagrado ante la presencia de Dios. Si no se puede hablar de víctima sacrificada en el cielo, hay, en cambio, que afirmar «el Cordero en pie ante el trono»; y puesto que el sacrificio de Cristo no pudo menos de ser acepto a Dios, el Sacerdote que lo ofreció deberá entrar en el santuario celeste con su propia sangre, ya que él es también la víctima (Heb 9,11-12.24), como nos recuerda la visión del Apocalipsis (Ap 5,6).

Con otras palabras: el sacrificio de Cristo en la cruz reclamaba su aceptación con la glorificación escatológica de Cristo: con su resurrección; porque, «ofrecido una vez para siempre», «está sentado a la diestra de Dios» hasta el día en que aparecerá, al fin de los tiempos, para dar «la salvación definitiva a los que la esperan de él» (Heb 9,28; 10,12).

La visión de Juan es más completa y profunda; para él toda la existencia humana de Cristo podría compararse a la trayectoria de un cometa que atraviesa la órbita de la tierra para salir luego de ella; con una diferencia, sin embargo: la venida del Hijo de Dios al mundo no es para pasar fugazmente por él, sino para arrastrarlo en pos de sí hacia el Padre: «Cuando yo haya sido elevado de la tierra, atraeré a todos hacia mí» (Jn 12, 32). Su encarnación es su destino a la muerte, porque «el Verbo se hizo carne» (Jn 1,14), hombre débil y sujeto a la muerte; pero su muerte es su conquista de la vida, porque «como el Padre tiene vida en sí mismo, así también ha dado al Hijo la posesión de la vida en sí mismo»; y «como el Padre resucita a los muertos y vivifica, así el Hijo vivifica a los que quiere» en virtud de su «poder de juzgar» (Jn 5,21.26-27). Precisamente cuando el Hijo del hombre sea «puesto en alto» se manifestará que «EL ES», que «no es de este mundo» y que «ha vencido al mundo» (Jn 8,23.28; 16,33). Su origen «de lo alto» es la fuerza que le lleva hacia lo alto: ha venido al mundo de pecado y de muerte, pero no puede ser subyugado por el pecado ni por la muerte; como Hijo es libre y permanece para siempre en la casa del Padre (Jn 8,34-35; 14,30).

Encarnación sin muerte hubiera sido una farsa; encarnación sin resurrección hubiera sido un fracaso: ambos momentos, muerte y resurrección son momentos internos a la encarnación del Hijo de Dios, sin los cuales ésta no tendría razón de ser. El Hijo de Dios se hace hombre para morir, pero muere para dar vida; se hace hombre para darnos vida con su muerte. Pero

esto quiere decir que su muerte es en sí misma origen de vida: muerte hacia la vida y, en primer lugar, hacia la vida plena, escatológica, del que ha muerto para darnos esa vida: muerte hacia la resurrección del mismo Jesús.

Porque ésta es su misión: él tiene «poder para deponer su vida y poder para tomarla de nuevo; éste es el mandato de mi Padre» (Jn 10,18). Si Dios había enviado a su Hijo al mundo, no para condenarlo, sino para salvarlo (Jn 3,16-17), el mismo Hijo no puede quedar bajo el peso de la condenación y la muerte, sino que ha de «ser salvado de la muerte» a la vida consumada, junto al Padre (cf. Heb 5,7): ha de ser resucitado con resurrección definitiva y gloriosa.

Ya Pedro, en el sermón del día de Pentecostés, apoyándose en las profecías, aunque sin ulterior elaboración teológica, había afirmado de Jesús que «la muerte no tenía fuerzas para retenerle» (Act 2,24).

Resumiendo: la muerte de Jesús en cuanto sacrificio perfecto y acepto a Dios pedía la resurrección, como expone la epístola a los Hebreos; más todavía, la misma encarnación, en su movimiento de salida de Dios para volver a Dios arrastrando consigo a todos los hombres, exigía la consumación gloriosa, como enuncia el cuarto evangelio. La encarnación del Hijo como hombre mortal y su muerte como víctima sacrificada son encarnación y muerte «hacia la vida».

C. *En categoría de mérito.*—La fuerza que produce esta reversión completa puede explicarse mediante la categoría de «mérito». Acción meritoria es la ejecutada en obsequio de alguien, digna de ser reconocida, aceptada y recompensada por aquel en cuyo obsequio se ejecutó.

Hay varios pasajes en el NT que dan pie para explicar la muerte de Jesús con esta categoría.

Su muerte había sido un sacrificio agradable a Dios y, por consiguiente, digno de ser aceptado y recompensado. En vez de los múltiples sacrificios de la antigua ley, en los que Dios no se complacía, Jesús se ofrece a sí mismo en cumplimiento de la voluntad de Dios, con la oblación de su cuerpo hecha una vez para siempre, satisfaciendo así plenamente al deseo de Dios (Heb 10,5-10); porque «Cristo... se entregó por nosotros como oblación y sacrificio de aroma agradable a Dios» (Ef 5,2). En el himno de la epístola a los Filipenses se canta la exinanición, y humillación y obediencia de Cristo hasta el extremo de la muerte de cruz; «por lo cual», como en respuesta y recompensa, «Dios le exaltó sobremanera y le confirió el nombre superior a todo nombre» (Flp 2,6-11).

Juan expresa la misma idea utilizando los conceptos de obediencia y amor. Jesucristo camina hacia la pasión, porque ama al Padre y obra conforme al mandato de su Padre (Jn 14,28); pero sabe que su Padre le ama precisamente porque él entrega su vida conforme a la orden que de su Padre ha recibido (Jn 10,17-18). Al dar remate a la obra que su Padre le había encomendado, puede dirigirse confiadamente a él con el ruego: «Yo te he glorificado sobre la tierra...; ahora glorifícame tú, Padre, con la gloria» celeste (Jn 17,4-5).

La categoría de mérito corre el peligro de dejar en el segundo plano a las personas y poner en el primero las cosas, como si se tratase de conservar el equilibrio de los platillos de una balanza, en uno de los cuales se ha puesto una obra buena y en el otro hay que poner un galardón. Esta no pasa de ser una comparación lejana y muy imperfecta, que incluso puede llevar a consecuencias absurdas. Ni es ésa la manera de ver de la Sagrada Escritura, en las que se acentúa el aspecto «personal»: la obediencia y el amor del Hijo, al que responde el Padre con su amor.

El mérito no es una cosa con que se mejora la situación de otro a fin de que éste devuelva en premio otra cosa con que quede beneficiado quien hizo el mérito. El mérito es inseparable del perfeccionamiento del sujeto mismo, porque es abrirse más a Dios, ponerse más completamente en sus manos, entregarse más totalmente como «persona» a Dios como «persona», como «yo» a «tú». Este amor y entrega «personal» a Dios, que nos ha prevenido con su amor, encuentra de la parte de Dios su amor y su auto-donación, tanto mayor cuanto más capaz se ha hecho el hombre de recibirlo. El premio no es más que el amor mismo de Dios; y no a otra cosa aspiraba el hombre con sus obras meritorias. Por su parte, el amor de Dios, su auto-donación o su presencia amorosa trae consigo una redundancia de dones que ennoblecen y perfeccionan al hombre en toda la dimensión de su nivel humano.

El mérito de Jesucristo consiste radicalmente en la plenitud de su existencia humana, llevada a la perfección en la total entrega de sí mismo en servicio del Padre y por amor al Padre. El premio que a este mérito corresponde es el amor sin límites del Padre a su Hijo, que tan perfecta y totalmente se ha abierto al amor de su Padre. La traducción concreta o la redundancia de este amor del Padre en el nivel humano de Jesús, el Hijo hecho hombre, es el don de la plenitud de la vida escatológica en la totalidad de su ser humano: la resurrección.

D. *Una muerte con sentido nuevo.*—Una muerte que merece la vida y tiende a ella es una muerte con un sentido totalmente nuevo; porque hasta entonces el sentido de la muerte era el de separación o alejamiento de Dios, fuente de vida.

Como es sabido, la muerte no interesa a los autores inspirados bajo su aspecto biológico, sino bajo su aspecto religioso o en su relación con Dios. El es «Dios vivo», poseedor por sí mismo de la vida y dador único de ella: la plenitud de la vida está en El, y de El es de quien reciben vida todos los seres vivientes. Alejarse de Dios es caminar a la muerte. El pecado es el alejamiento de Dios y su consecuencia inevitable, o, como dice Pablo, «el salario del pecado es la muerte» (Rom 6,21.23). Muerte en un sentido complexivo; pérdida total de la vida como hombre; no sólo de la gracia o benevolencia de Dios, sino también de la existencia natural humana: anegamiento en el «sheol».

No desconocen los hagiógrafos, claro está, diferencias en la misma muerte, entre la muerte de los patriarcas, profetas y mártires y la de los pecadores. Así es como nació paulatinamente la esperanza en una resurrección al fin de los tiempos. Pero siempre se cernía sobre la humanidad entera la nube oscura del pecado, que «había invadido el mundo, y por el pecado la muerte, de modo que la muerte se extendía a todos, porque todos habían pecado» (Rom 5,12). La muerte era, pues, resultado y manifestación del pecado: muerte universal como consecuencia y signo del pecado universal. Se vislumbra, sí, la resurrección final más allá de una muerte en servicio y fidelidad a Dios, cual es el martirio (cf. 2 Mac 7, 9.11.14.23.29.36); pero esa resurrección parece concebirse no tanto como efecto de la misma muerte, sino como su reversión.

En cambio, la muerte de Cristo es, en un sentido más profundo, muerte hacia la vida: no solamente paso forzado y condición para obtenerla, sino, más aún, origen e inauguración de la vida. Ella ha lanzado el puente hacia la vida y es fuente de vida. Al morir Jesús en la cruz, el velo del templo se rasgó, para significar que él, como Sumo Sacerdote, había roturado el camino de acceso a Dios para recibir de El la salvación y la vida (cf. Heb 9,8.11-12; 10,20). Podemos explicárnoslo desde varios puntos de vista.

La muerte de Jesús es la muerte del Hijo de Dios. El Hijo se había hecho hombre para realizar su filiación en nuestro nivel humano e histórico; su filiación como hombre había de tener un desarrollo hasta llegar a su perfección filial para

poder ser autor de salvación para nosotros (cf. Heb 2,10; 5,9; 7,28). Esta perfección, en cuanto acción suya personal, la alcanza precisamente en su muerte y por su muerte. La muerte rompe las trabas que estorban su perfeccionamiento filial en su dimensión humana; la muerte es la renuncia a la existencia limitada de sus posibilidades filiales humanas, para abrirse a las posibilidades ilimitadas de la acción divina de su Padre. Dicho en otros términos: por su muerte Cristo renuncia a ser Hijo-hombre según las medidas humanas, para venir a serlo según las medidas inconmensurables divinas.

No es que el Hijo de Dios renuncie totalmente a ser hombre; porque la encarnación no es un episodio transitorio y caducable. A lo que por su muerte renuncia es a ser hombre en la estrechez intramundana del hombre, y así es como se abre a la posibilidad máxima del hombre: renuncia a la limitación de «la carne» para que triunfe «el espíritu», no en perjuicio, sino en provecho y sublimación del hombre entero.

Entendiendo «espiritualización» en el sentido paulino (cf. 1 Cor 15,44), diremos que a esta «espiritualización» de Jesús se dirigía la encarnación por obra del Espíritu Santo (cf. Lc 1,35), y para ella descendió sobre Jesús el Espíritu en el bautismo (cf. Mc 1,10 par.); el ansia por esta espiritualización suya es el deseo que apremia a Jesús (cf. Lc 12,50) y la sed que le devora en la misma cruz (cf. Sal 42,2; 63,1), porque para que se cumplan las Escrituras (Jn 19,28) es menester que él sea «espiritualizado» para convertirse en «espíritu vivificante» (1 Cor 15,45), y, como tal, soplar sobre nosotros al Espíritu (cf. Jn 20,22).

Desde otro punto de vista, el único obstáculo a la autocomunicación de Dios al hombre es la libertad del mismo hombre; porque toda comunicación, amistad o alianza es bilateral y libre de ambas partes. La amistad no puede forzarse. Dios respeta la libertad del hombre, porque lo creó como ser libre y no destruye la obra que El creó. Por consiguiente, para que Dios se comunique al hombre es necesario que éste libremente se rinda y someta a Dios. Así, la vida de Jesucristo fue desde el primer momento una vida de sumisión al Padre: «He aquí que vengo para hacer, ¡oh Dios!, tu voluntad» (Heb 10,7); «siempre hago lo que le agrada» (Jn 8,29). Fue una sumisión dolorosa «en los días de su carne», porque, «siendo Hijo, hubo de aprender por experiencia la obediencia soportando el sufrimiento con paciencia» (Heb 5,7-8). Su sumisión dolorosa culminó en la cruz: «No se haga mi voluntad, sino la tuya» (Lc 22,42); «Padre, en tus manos entrego mi espíritu» (Lc 23,46).

Cuando Jesucristo ha sometido radical e irrevocablemente su libertad humana a la voluntad divina del Padre, es cuando irrumpe el amor omnipotente de Dios, no para destruir, sino para salvar. Y cuando el Hijo-hombre ha consumado con su libertad humana su sumisión filial (cf. Jn 19,30), es cuando se ha abierto de par en par a su consumación como Hijo-hombre por la omnipotencia amorosa del Padre, por la fuerza del Espíritu de Dios (cf. Rom 1,4).

El Padre mismo le ha llevado a la perfección como Hijo-hombre en su vida mortal y terrena, para llevarle a la perfección como Hijo-hombre en vida inmortal y celeste. La muerte por obediencia filial del Hijo hecho hombre reclama la vida eterna y gloriosa del Hijo como hombre. El punto mismo de su sumisión total como hombre a Dios es el punto de su unión consumada como hombre con Dios; porque en su muerte de sumisión y obediencia como hombre ha roto las barreras que impedían la autocomunicación plena de Dios al hombre como hombre «salvado» (cf. Heb 5,7).

2. La muerte de Cristo como victoria

Una muerte que destruye la muerte no es una derrota, sino una victoria. Es una categoría que habrá que añadir a las antes estudiadas de redención, satisfacción, sacrificio y mérito, que de algún modo la reclaman.

Victoria sobre la muerte y sobre su raíz, el pecado, o, con fórmula personalística, sobre el incitador al pecado, el homicida y seductor desde el principio: Satanás (cf. Jn 12,31-33; 8,44).

A. *Victoria sobre Satanás.*—«Confiad, yo he vencido al mundo»: son, según Juan, las últimas palabras de la despedida de Jesús en la última cena (Jn 16,33). Para Juan, «mundo» es la suma de todas las fuerzas del mal: «el poder de las tinieblas», diría Lucas (Lc 22,53). Cuando Jesús sea alzado en la cruz, «el príncipe de este mundo será expulsado». La sentencia contra él y contra «el mundo» tiranizado por él está ya pronunciada (Jn 12,31).

Adaptando una frase paulina, diríamos que al dar muerte a Cristo «el pecado se mostró en su malicia de pecado y vino a ser desmesuradamente pecado» (cf. Rom 7,13), porque abusó de la misma ley para que, según ella, se juzgase a Jesús reo de muerte (cf. Jn 19,7). «El príncipe de este mundo» se ensañó contra aquel sobre quien no tenía nada (Jn 14,30), haciendo que se le acusase, condenase y ejecutase como blasfemo y

malhechor, a pesar de que nadie podía convencerle de culpa (Jn 8,46). Extremándose como pecado, el pecado ha acarreado sobre sí su sentencia. Y aunque esta sentencia contra el mundo y contra Satanás sólo se llevará a efecto más tarde por acción del Espíritu Santo, «el príncipe de este mundo ha sido ya condenado» por la cruz de Cristo (Jn 16,8-11).

No es extraño que, en otro libro de la literatura joanea, «el Cordero sacrificado» ostente rasgos de vencedor más que de víctima (cf. Ap 5,5-6.13; 6,1-2; 14,1.8.10; 17,14).

Pablo emplea también símbolos triunfales: Dios, «por la cruz, despojó a los principados y a los poderíos, los exhibió a la irrisión pública y los hizo marchar encadenados como prisioneros en el desfile de la victoria de Cristo» (Col 2,14-15). En este texto, que hemos parafraseado, la victoria de Cristo por su cruz se describe con imágenes sugeridas por las costumbres de la época, como las representadas en los bajorrelieves de los antiguos arcos de triunfo. «Los principados y los poderíos» son esas fuerzas o «espíritus del mal que dominan este mundo de tinieblas» (Ef 6,12): son Satanás con todo su cortejo, sean seres espirituales suprahumanos, sea la perversión y perversidad que Juan resume en la palabra «mundo» (en sentido peyorativo), sumergido en oscuridad, y Pablo repetidamente apellida «poder de las tinieblas» (Col 1,13). «La luz brilla en la oscuridad, y la oscuridad no pudo sofocarla» (Jn 1,5).

Se ha observado atinadamente que el título de «rey» se da a Cristo precisamente en su pasión y crucifixión: él muere como «Rey de los judíos». El dato de la inscripción sobre la cruz es de los más irrefragablemente históricos. No es sólo Juan (doce veces), sino también Marcos (seis veces) el que emplea este título con ocasión del interrogatorio ante Pilato y de la crucifixión. Morir como quien por la muerte es rey quiere decir morir victoriosamente.

No es tanto su poder de exorcizar y de curar toda clase de enfermedades (cf. Mt 4,23; 9,35) cuanto su muerte en la cruz, en el dolor y la ignominia, la que demuestra que Jesús es «el más fuerte» (cf. Mc 3,27 par.). Cristo vence en la cruz al no dejarse vencer por la tentación de Satanás y del mundo. Vence en la debilidad y necedad de la cruz, porque éstas ponen de manifiesto la impotencia del poder raquítico y el error de la sabiduría ramplona del «mundo». Contra Satanás, que invita a adorarle a él, que es adorar a la sinrazón de la autosuficiencia, vence el amor del que sólo adora a Dios, porque ha venido a servir y dar la vida por la redención de todos los hombres.

La victoria de la cruz es la victoria del amor, que es más fuerte que la muerte. El acto supremo de entrega total al Padre: «Padre, en tus manos pongo lo que soy», que simultáneamente es el acto supremo de entrega por los hombres: «Padre, perdónalos» (Lc 23,46.34), sólo puede realizarse plenamente en la muerte. Pero por eso mismo es victoria. Amor es no constituirse en centro, salir de sí, para dar consistencia y felicidad y valor al otro: es morir para dar vida. Cuando ése es el amor de quien es «el Hombre», y cuando ese amor sale completamente de sí y muere, entonces es cuando «el otro», todo hombre, comienza a tener vida, vida abundante y eterna. «La muerte», y con ella el poder de las tinieblas y el pecado, cuyo efecto y signo ella era, «ha sido absorbida por la victoria» del amor de Cristo en la cruz, podríamos decir aquí aplicando unas palabras de Pablo (1 Cor 15,54).

Cristo venció en la cruz, hemos dicho, al no dejarse vencer. Entre seres personales, la victoria no es la de la fuerza bruta que aherroja en cadenas, sino la de la voluntad que subyuga a otras voluntades. Satanás, «el tirano de este mundo» que había esclavizado a los hombres en el pecado, no pudo imponer su voluntad a la de Cristo; la de Cristo es más fuerte, y, al no dejarse doblegar, vence y quebranta el poder de la voluntad satánica. Y al quebrantarla, nos libera de la sujeción al poder de Satanás y del pecado.

Mejor diremos: Cristo venció al dejar vencer a su Padre. Su Padre es el que obra; El es el que reconcilia a los hombres consigo y a todos los seres del universo entre sí mediante la muerte en cruz de Jesús (cf. Ef 2,16; Col 1,20.22). Jesús ha sido fiel hasta la muerte al mandato recibido de su Padre.

Finalmente, su muerte es victoria porque es el acto escatológico, definitivo e irreversible de parte de Jesús como hombre, de su entrega total en manos de Dios, «a fin de que Dios sea todo en todos» (cf. 1 Cor 15,28). En Cristo, como Cabeza de la humanidad, está incluido todo hombre; y, al entregarse Cristo al Padre, en obediencia y caridad, de una manera irrevocable, se ha fijado definitivamente la vuelta del hombre a Dios, que es el reverso y la retractación del alejamiento del hombre por el pecado. La muerte de Cristo es, por lo tanto, la supresión del pecado, la destrucción del reino de Satanás, la victoria sobre el mundo y sobre el poder de las tinieblas.

B. *Victoria contra la muerte.*—Una muerte que, por ser muerte, vence al pecado, es una muerte que destruye la misma muerte. «Nuestro Salvador Cristo Jesús ha destruido la muerte» (2 Tim 1,10) precisamente por su muerte. Porque él, al igual

que sus hermanos, «ha participado de la sangre y la carne, para reducir a la impotencia con su muerte al diablo, que detentaba el poder sobre la muerte, y así libertar del temor de la muerte a los que durante toda la vida estaban subyugados por la angustia de morir» (Heb 2,11-12.14-15). La razón es que la muerte de Jesús, lejos de ser efecto y manifestación del pecado y de la separación de Dios, fuente de vida, es signo y causa de la unión con El. La muerte de Cristo es un sacramento de vida, porque es signo eficaz de la efusión del amor de Dios al hombre en el momento en que éste se abre y entrega incondicionalmente a la acción de Dios. Recordemos que Pablo explica la virtualidad del bautismo cristiano por nuestra configuración en él a la muerte y sepultura del Señor, causas de una vida nueva a Dios según el Espíritu (cf. Rom 6,3-11; 8,2.9).

Cierto, no toda muerte, ni siquiera la de un mártir, hubiera tenido esta eficacia. Era necesaria una muerte cuya única razón de ser fuese la de abrir el camino a la vida. Y ésta es la muerte del Hijo de Dios hecho hombre; porque el Hijo de Dios se hizo hombre mortal no para sucumbir a la muerte, sino para darnos con su muerte la vida; él solo es el que «tiene potestad para deponer su vida y para tomarla de nuevo» (cf. Jn 10,10-11.18).

Observamos otra vez la conexión irrompible entre los tres misterios de la encarnación, la pasión y la resurrección de Jesús. Esta es la intuición profunda del autor de la epístola a los Hebreos al poner como palabras del Hijo de Dios «al entrar en el mundo» aquel ofrecimiento sacerdotal de su propia vida: «No quisiste sacrificios ni oblaciones, pero me formaste un cuerpo (mortal); no te complacieron los holocaustos y las víctimas, y entonces dije: he aquí que vengo para hacer, ¡oh Dios!, tu voluntad» (Heb 10,5-7); pero, por otra parte, él posee un «espíritu eterno», una «energía de vida indisoluble» (Heb 9,14; 7,16).

Si su muerte acarrea la vida para él mismo y para los que en él han de creer, su muerte tiene que eternizarse, no como destrucción, sino como entrega: es una muerte que queda eternamente fijada en la vida obtenida por ella. Porque, si la muerte es la entrega total a Dios y la apertura incondicional a la acción vivificadora de Dios, esta actitud de muerte no puede ser transitoria; no es un préstamo, sino una donación. Esa entrega, aceptada ya por Dios, no puede retractarse, ni puede cerrarse la apertura hacia Dios colmada ya por el mismo Dios.

Jesucristo conserva en su cuerpo glorificado las cicatrices de la cruz (Jn 20,25-27), y en el Apocalipsis el Cordero de Dios está en pie, pero como degollado (Ap 5,6). Su resurrección ha sido la fijación de su sumisión y apertura al Padre, en la consumación de la entrega aceptada y colmada por la acción amorosa del Padre.

En consecuencia diremos: El misterio pascual no suprime la muerte, sino la perpetúa como vida; es la muerte, no en cuanto separación de Dios y destrucción, sino en cuanto entrega a Dios colmada por el mismo Dios, en la comunicación plena de Dios al hombre. Es la muerte del Hijo, que pone su vida en manos de Dios; y esa vida, entregada de una vez para siempre en las manos de Dios, comienza a ser, como dice Pablo, «vida a Dios», por la razón misma de ser «muerte al pecado» y al mundo de pecado (Rom 6,10; cf. 7,1).

C. *Victoria en favor nuestro.*—Si la victoria de Cristo en la cruz fue victoria del amor, su triunfo ha de verificarse en «el otro», y solamente así también en el que ama. Cristo, lo venimos repitiendo en toda esta parte, «murió por nosotros y por nuestra salvación». Aquel «yo he vencido», de su despedida, no podía inspirar confianza en sus discípulos (cf. Jn 16, 33) sino porque su victoria era para ellos y era la de ellos. Ha vencido para que venzamos nosotros. Pero únicamente podemos vencer «en virtud de la sangre del Cordero», dando testimonio por él y no amando la vida tanto que rehuyamos la muerte (Ap 12,11).

El libro del Apocalipsis, de donde hemos citado este texto, abunda en promesas «al que venciere» (Ap 2,7.11.17.26; 3,5. 12.21; 21,7) y en promesas de victoria (Ap 17,14), a pesar del triunfo momentáneo y delusorio de «la bestia» (Ap 11,7; 13,7), que, al fin, será derrotada en los hombres y por los hombres (Ap 11,11; 15,2).

La misma palabra de «victoria» se repite como un refrán en la epístola primera de Juan: «Os escribo a vosotros, jóvenes, que habéis vencido al maligno» (1 Jn 2,13.14). «Habéis vencido» al espíritu del anticristo, al mundo y a los que son de él (1 Jn 4,3-5). «La victoria que venció al mundo es nuestra fe»: fe en Jesús, el Hijo de Dios, «que vino por agua y sangre, Jesús el Mesías» (1 Jn 5,4-6). Es como decir: nuestra victoria sobre el mundo consiste en nuestra fe en Jesús crucificado. Porque nuestra fe en él es, a su modo, nuestra muerte a ese «mundo» de seudopoderío y de seudociencia, ebrio de autosatisfacción, auto-exaltación y auto-idolatría (cf. 1 Jn 2,16).

La idea de la victoria de Cristo en la cruz ha sido recogida por la liturgia en himnos y prefacios, particularmente durante el triduo sacro. He aquí algunos ejemplos. «Para que resurgiese la vida de allí donde se había originado la muerte, y que el que había vencido por un árbol fuese por un árbol (el de la cruz) vencido». Cristo, «muriendo, destruyó la muerte». «La muerte y la vida entablan un combate impresionante; muerto, el dador de la vida reina y vive triunfante». «Abre el cortejo el estandarte real, resplandece el misterio de la cruz, patíbulo en que muere suspendido, hecho hombre, quien fue su Creador». «¡Oh trono augusto!, ¡oh púrpura del Rey, engalanada con su propia sangre!» «¡Canta, oh lengua, los laureles de aquella lucha gloriosa y entona un himno solemne del trofeo de la cruz!, cómo el Redentor del mundo, inmolado, es vencedor». Y copiando un texto bíblico se repite la antífona: «¡Muerte, yo seré tu muerte!; para ti, aguijón, ¡sheol!» (cf. Os 13,14 en la Vulgata).

La Iglesia en el Viernes Santo no sólo conmemora, sino que «celebra» la pasión del Señor, por la cual Dios-Padre «destruyó la muerte, consecuencia del pecado que a todos los hombres alcanza» (oración primera del Viernes Santo, a elección).

La victoria de Cristo en favor nuestro hay que entenderla en el sentido en que explicamos su satisfacción vicaria. El era el único que, «en virtud de su espíritu eternal» (Heb 9,14), podía vencer el pecado y la muerte con su muerte; pero su acción vicaria no nos exime del deber de morir cada uno nuestra muerte con él. El cristiano la muere por el bautismo injertándose en la muerte de Cristo; no le es lícito renegar después de esta muerte suya sacramental, sino que ha de continuar muriéndola en su vida, no viviendo más para sí, sino «para Dios en Cristo Jesús» (Rom 6,3-13; cf. 14,7-9).

Un eco triunfal, en medio del horror del Calvario, se deja oír en las narraciones de los evangelios. La rasgadura del velo del santuario y la fe del centurión (Mc 15,38-39), el arrepentimiento de los espectadores y la glorificación de Dios (Lc 23, 47-48), el temblor de tierra y la apertura de sepulcros (Mt 27, 51-52) son señales de victoria escatológica, de creación de un mundo nuevo donde reina la vida: «el Dador de la vida, muriendo, reina en la vida».

La victoria de Cristo sobre la muerte y el pecado se la apropia el creyente por la fe: «¿Quién es el que vence al mundo, sino el que cree que Jesús es Hijo de Dios? Jesucristo es el que vino por agua y sangre», por la sangre y agua que brotaron de su costado herido; y «el Espíritu», aquel Espíritu que Jesús

entregó al morir (cf. Jn 19,30), «da testimonio»; y su testimonio certifica «que Dios nos ha dado la vida eterna, vida en el Hijo», en el que vino «por agua y sangre». Y, como consecuencia en nosotros, «ésta es la victoria que ha vencido al mundo, nuestra fe» (1 Jn 5,4-6.11).

3. La glorificación en la muerte

Tal vez es Juan quien más acentúa el enlace entre la muerte y la resurrección de Jesucristo al unirlas en aquella «hora» de «exaltación» y de «glorificación». Hemos señalado en otra ocasión esa «hora» de Jesús, lejana todavía en las bodas de Caná y en la fiesta de los Tabernáculos (Jn 2,4; 7,30; 8,20), inminente ya a su entrada solemne en Jerusalén y en la última cena (Jn 12,23; 13,1; 17,1). Esta «hora» es su destino: hora de turbación y angustia, pero también de gloria, tanto para su Padre como para el mismo Jesús (Jn 12,23.27; 17,1).

Que la muerte de Cristo glorifique a su Padre es fácil de comprender: morir por obediencia y fidelidad a Dios es reconocerle como Señor supremo y predicar su grandeza. También el martirio de Pedro daría gloria a Dios (Jn 21,19). Lo que necesita explicación es la paradoja de glorificación en la ignominia de la muerte de cruz; porque Jesús muere en ella condenado como blasfemo contra Dios y rebelde contra la autoridad humana legítima. A pesar de eso, Juan califica esa muerte de glorificación y de exaltación.

La palabra «elevación» o «exaltación» es bivalente: significa, ante todo, la «elevación» en la cruz. Los hombres son los que le ponen en ella (Jn 12,33-34; 8,28); pero también es Dios quien ha destinado esta exaltación de Jesús, como había sido Dios quien ordenó a Moisés que pusiese en alto la serpiente de bronce salvadora (Jn 3,13-14). La elevación en la cruz representa una exaltación de otro orden: la exaltación de Jesús como Salvador, que atraerá hacia sí a todos los hombres (Jn 3,15; 12,32); más todavía, es la exaltación de Jesucristo como Dios, como «YO SOY» (Jn 8,28).

Mientras que el término de «elevación» o «exaltación» pone en primer plano la cruz, el de «glorificación» hace pensar más bien en la resurrección (Jn 12,16; 7,39; 12,28; 13,32; 17,5); pero es indudable que Juan retrotrae la glorificación hasta el momento de la muerte; porque la «hora» de la «glorificación» incluye ambos momentos (Jn 12,23; 24.27; 13,31-32). El pensamiento oscila de la cruz a la gloria al hablar de «exaltación», e inversamente de la resurrección a la muerte cuando se habla de «glorificación».

Más que estas dos expresiones joaneas, es la descripción misma de la crucifixión del Señor la que presenta la muerte de Cristo como gloriosa; y esto no sólo en el cuarto evangelio, sino también en los sinópticos.

Marcos especialmente hace resaltar en la narración de la pasión, lo mismo que en el resto de su evangelio, este contraste de humillación y gloria. Citemos como ejemplo clásico la perícopa de la muerte de Jesús (Mc 15,33-39). Después de aquellas tres horas de oscuridad misteriosa sobre la tierra, «a la hora nona Jesús clamó con un gran grito: Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» Este clamor angustioso de Jesús es recibido con risas y burlas por los circunstantes: «Vamos a ver si viene Elías a bajarle de la cruz». Instantes después «Jesús lanzó un gran grito y expiró»; y «el centurión, que estaba enfrente de él, al verle expirar con aquel grito, dijo: Verdaderamente este hombre era hijo de Dios». Es verdad que esta confesión del centurión, tal como él pudo pronunciarla y entenderla, no podrá interpretarse como una confesión de la filiación trascendental del único Hijo del Dios único; aquí no nos preocupa qué es lo que dijo o quiso decir el soldado romano; lo que nos interesa es que Marcos proclama la filiación divina de Jesús e invita al lector a que la confiese, precisamente en el momento de su muerte dolorosa y afrentosa. Evidentemente, Marcos contempla la muerte de Cristo como una revelación y glorificación.

Mateo (Mt 27,49-54) se diferencia de Marcos en los pormenores, pero en resumen ve también una glorificación de Cristo en la cruz; a su muerte acompañan una serie de fenómenos maravillosos: rasgadura del velo del templo, terremoto con hendidura de rocas, apertura de sepulcros. Ante estos prodigios, «el centurión y los que con él guardaban a Jesús, sobrecogidos de temor, dijeron: Verdaderamente éste era hijo de Dios». La confesión de la filiación divina de Jesús se presenta como en Marcos, pero se ha ampliado el círculo de los que la pronuncian, y el motivo que a ello les ha impulsado se ha transpuesto a los fenómenos apocalípticos, escatológicos; es, pues, una muerte cubierta de gloria.

Lo mismo observamos en Lucas (Lc 23,44-48), con las peculiaridades características de este autor: «A vista de lo que sucedía, el centurión glorificó a Dios diciendo: ciertamente este hombre era un santo. Y las turbas que se habían agolpado a ver aquel espectáculo, viendo lo que pasaba, se retiraban golpeándose los pechos». Gloria a Dios y conversión del peca-

dor; en todo ello se trasluce una glorificación de Jesús en su muerte.

No podemos, pues, esquivar a la ligera esta antinomia de la glorificación de Jesús en el dolor y la ignominia de su muerte o, como diría Pablo, en la debilidad e insensatez de la cruz (cf. 1 Cor 1,18-25). La antinomia y su solución es, ni más ni menos, el misterio pascual.

Claro está que la gloria de la muerte de Jesús, velada por el sufrimiento y la afrenta y el fracaso de la cruz, sólo se descubrió a la luz de la resurrección. Juan, que nos habla de la exaltación y glorificación de la pasión, nos dice que algunas predicciones de Jesús las entendieron sus discípulos después de haberle visto resucitado y haber recibido el Espíritu que él les envió de junto al Padre (Jn 2,22; 12,16; 14,26). Sin la resurrección, la sola muerte de Jesús hubiera quedado envuelta en aquella neblina que se extendió por la tierra durante las tres horas de agonía de Jesús en el Calvario.

La historia podía ofrecer ejemplos de muertes que se pueden calificar también de gloriosas por la sublimidad del motivo y por la constancia en el sufrimiento. Pero no es ésta la glorificación que se atribuye a la muerte de Cristo; aquí se trata de la manifestación de una «gloria» entendida en el sentido bíblico: la muerte de Cristo es una teofanía, una manifestación de Dios como Dios, en una grandeza y en una bondad exclusivas de Dios.

Para comprender la glorificación de Jesús crucificado, hay que reconocer que es Hijo de Dios; de lo contrario, su muerte se reduciría a la de «un profeta poderoso en obras y palabras», que «esperábamos llevaría a cabo la redención de Israel» (cf. Lc 24,19-21). Cambiando la expresión diremos: Su muerte, por sí sola, no demuestra su divinidad, pero sí la muestra.

El epíteto de «gloriosa» aplicado a la muerte de Jesús no es un epíteto romántico, como puede aplicarse a la muerte del mártir Eleazar (cf. 2 Mac 6,23-28) o a la de Sócrates, sino estrictamente teológico, porque aquí se trata de una «gloria» que se contempla con la fe (cf. Jn 2,11). No es lícito rebajar la gloria de la muerte de Jesús al rasero de otras innumerables muertes heroicas o sublimes. Aunque la de Cristo tenga puntos de semejanza con esas otras, no puede colocarse al mismo nivel; la suya es una muerte única, y sólo por serlo es muerte-glorificación. Vista con los ojos de un espectador atento y sin prejuicios, su muerte nos haría decir como al centurión romano según Lucas, más historiador aquí y menos catequista que los otros sinópticos: «Este hombre es inocente». Para descubrir en Jesucristo cru-

cificado «la gloria del Unigénito del Padre» es necesario creer que él es verdaderamente «Hijo de Dios»; pero entonces sí podemos contemplar esa gloria «en plenitud de gracia y de verdad» (cf. Jn 1,14).

¿Cómo se manifiesta esta «gloria del Unigénito»? En haber sido «obediente hasta la muerte y muerte de cruz» (Flp 2,8). La epístola a los Hebreos dice que Jesús fue llevado a su perfección como Hijo precisamente por su muerte (cf. Heb 2,10; 5,8-9; 7,27-28). Obediencia por amor es la virtud característica del hijo; y Jesús camina a la cruz «para que conozca el mundo que amo a mi Padre y que hago lo que mi Padre me manda» (Jn 14,31), es decir, para dar a conocer al mundo que él es Hijo de Dios y que Dios es su Padre. Si le condenan como reo de muerte «porque se ha dicho Hijo de Dios» (Jn 19,7), la aceptación misma de esa muerte demostrará que verdaderamente lo es: «Cuando levantéis en lo alto (en la cruz) al Hijo del hombre, entonces comprenderéis que YO SOY»; a saber: que yo soy «El que ES»; pero como Hijo, como «quien no hace nada por su cuenta», y como «quien habla lo que de su Padre ha aprendido»; en una palabra: entonces comprenderéis que soy «Hijo de Dios» (cf. Jn 8,28). Así es cómo Jesucristo con su muerte manifiesta su «gloria de Unigénito del Padre» (Jn 1,14).

Gloria divina del Unigénito y, por lo mismo, plenitud de gracia y de verdad. Porque en su muerte Dios se muestra fiel a sus promesas de misericordia. La «verdad» o fidelidad de Dios a sus promesas («emet») y la «gracia» o benevolencia misericordiosa de Dios («hesed»), tan encomiadas en el AT, aquí se manifiestan borrando el pecado del pueblo, como habían anunciado los profetas; más aún, «el pecado del mundo», con la sangre del «Cordero de Dios» (cf. Jn 1,29). Porque la muerte de Jesús es el acto supremo de su obediencia al Padre, pero también es el acto supremo del amor de Dios a los hombres en el acto de entrega de su Hijo único (Jn 3,16; Rom 8,32), quien, a su vez, entrega su vida por la vida del mundo, por la multitud de todos los hombres (cf. Mt 20,28; 26,28; Jn 6,51; 11,51-52). No hace falta multiplicar aquí las citas de textos tantas veces copiados ya en las páginas anteriores; el lector los recuerda sin dificultad.

Resumiendo: La muerte de Cristo es «glorificación» o manifestación de su «gloria» en el sentido teológico-bíblico de esta palabra, porque en ella cristalizan la actitud del «Hijo de Dios», obediente al Padre, y la actitud del «Dios fiel y misericordioso», que salva a los hombres. Cuanto a lo primero, Jesucristo se

manifiesta en su distinción personal del Padre; cuanto a lo segundo, se manifiesta en su unidad de acción con el Padre; y así, muriendo por obediencia a su Padre y por amor a los hombres, se demuestra como verdadero Dios, Hijo de Dios-Padre.

Bajo otro aspecto y con conceptos distintos, enuncia Pablo esta gloria de la cruz: en su insensatez y debilidad se ponen de manifiesto la sabiduría y el poder de Dios (1 Cor 1,18-25). Podríamos explicarnos esta paradoja discurriendo que la insensatez del que, a pesar de ser Hijo de Dios, no baja de la cruz es la sabiduría de la obediencia a Dios, porque «el respeto a Dios es el fundamento de la sabiduría» (Sal 111,10); y que la debilidad del que muere a manos de otros es la fuerza del amor a los hombres, porque «el amor es tan fuerte como la muerte» (Cant 8,6). Dios, inspirando a Jesucristo obediencia y caridad para entregarse en la muerte, ha demostrado una sabiduría y una potencia superiores infinitamente a las de los hombres.

Pero Pablo piensa más bien en la sabiduría y poder de Dios como salvador «de los que creen». Al haberse descarriado los hombres del camino de la ley («torah») y de la razón («sophía») que les conducía a Dios, Dios ha abierto el camino de la fe por el que guía «a los que se digna llamar» (1 Cor 1,21.24).

Pablo no desarrolla más su pensamiento; quizás podamos barruntarlo por varios indicios. Se contraponen allí los milagros que el judío exige y las especulaciones que el heleno espera con el escándalo o la repulsión, y la estupidez o el desaliño de la cruz. Milagros y especulaciones, tal como los entienden judíos y helenos, tienen un punto en común: el hombre se constituye en juez de Dios, porque se reserva el derecho a discernir los milagros y a discriminar los raciocinios; ambas, por tanto, son actitudes opuestas al reconocimiento de Dios como Señor supremo y absoluto. En cambio, la fe es la actitud humilde del que se somete incondicionalmente a Dios y se entrega confiadamente en sus manos; y ésta es la verdadera sabiduría y poder que obran en el hombre la salvación mediante la sujeción completa a la sabiduría y al poder de Dios salvador.

Por aquí entendemos también por qué la cruz de Cristo es sabiduría y poder de Dios solamente «para los creyentes». Entre la entrega obediente del creyente en la fe y la entrega filial de Cristo en la cruz hay cierta homogeneidad y sintonía: precisamente en esa actitud de entrega a Dios. Por esta consonancia de actitud, la cruz es inteligible y eficaz, sabiduría

y poder de Dios para el creyente, tanto judío como heleno, así como por la desemejanza de actitud, por la diversidad de onda, diríamos, la misma cruz es escándalo y locura para el incrédulo y no puede ser captada por él. Esto significa además que, como ya se explicó en otro capítulo, la eficacia salvadora de la muerte de Cristo no es meramente automática, sino que opera mediante la fe; lo cual no quiere decir que la muerte de Cristo en sí misma no sea una obra de sabiduría y poder de Dios: lo es también frente al incrédulo, aunque éste no la reconoce como tal, por no adaptarse y sintonizar él con ella.

Aquí se manifiesta que Dios es rico en recursos para salvar al hombre y que es potente para convertir el mal en bien. No quiere Dios el pecado ni la muerte; uno y otra entraron en el mundo por la seducción de la serpiente antigua, Satanás, el tirano de este mundo. De ese mal Dios hizo brotar el bien de la redención y de la vida, y esto mediante una muerte que ha sido causada por «el pecado del mundo», por la cristalización de todos los pecados del mundo: la muerte perpetrada por los hombres en el Hijo de Dios o, mejor, planeada por el poder de las tinieblas y ejecutada por los hombres. Pero ni el demonio ni los hombres, instrumentos suyos, pudieron impedir que el Hijo de Dios aprovechase aquella misma muerte para llevar hasta la cumbre su obediencia al Padre y su amor a los hombres «hasta el fin».

Dios ha vencido sobre el pecado y la muerte, no por una exhibición portentosa de poder, sino por la «exinanición» y sumisión obediente de su Hijo (Flp 2,7-8); por la sumisión obediente del Hijo de Dios hecho hombre se ha implantado el reino de Dios y su paternidad sobre los hombres.

Y la razón de ello es que, contra la negación de Dios como Dios, incluida en la esencia del pecado, Cristo, con su muerte en obediencia amorosa a su Padre, ha afirmado la supremacía trascendente de Dios, y de Dios como Padre. Así, la muerte de Cristo, que es su glorificación, es también su victoria sobre el mundo de muerte y de pecado: «Tened ánimo: yo he vencido al mundo» (Jn 16,33).

«La muerte ha sido engullida en su victoria» aparente (cf. 1 Cor 15,54); porque la muerte, que era consecuencia y expresión de la separación del hombre y de Dios, ha sido absorbida por una muerte que es obediencia, y amor y entrega del hombre a Dios, y, por lo mismo, es abrazo del hombre con Dios. La muerte de Cristo lo fue en virtud de la oblación libre y generosa con la que, venciendo en sí mismo, en aquel

combate interior patentizado especialmente en Getsemaní, el amor natural hacia la vida y la repugnancia humana hacia la muerte, se ofrece a su Padre para que se haga su voluntad, que es la realización de su «gloria», de su presencia benéfica para la salvación de todos los hombres.

4. El Hijo del hombre

En los evangelios encontramos aplicado a Cristo un título que enlaza todos los pasos de su carrera y podrá servirnos para redondear el tema de este capítulo: el título de «Hijo del hombre». Este se diferencia de otros muchos en su uso y en su significación.

Por lo que hace a su uso, son dignas de atención tanto su frecuencia en los evangelios como su ausencia total, con un par de excepciones, en los demás escritos del NT, especialmente en la literatura paulina; y más notable todavía es la particularidad de que se ponga exclusivamente en labios del mismo Jesucristo; porque los evangelistas nunca le llaman con ese nombre, y «la turba», que, según Juan, lo emplea en una ocasión, no hace más que repetir una palabra de Jesús (Jn 12,34; cf. 12,23).

En los evangelios aparece ochenta y dos veces: catorce en Marcos, treinta en Mateo, veinticinco en Lucas y trece en Juan; relativamente con la misma frecuencia en todos. Fuera de los evangelios, el único que apellida a Cristo glorioso con este título es el mártir Esteban, cuando al final de su discurso ante el sanedrín afirma ver los cielos abiertos y contemplar en ellos «al Hijo del hombre en pie a la diestra de Dios» (Act 7,55-56), con alusión probabilísimamente a la visión del Hijo del hombre en la profecía de Daniel (Dan 7, 13-14) y a las palabras de Cristo ante el mismo sanedrín (Mc 4,62 par.). A esta misma visión se refiere el Apocalipsis en dos pasajes (Ap 1,13; 14,14). En la epístola a los Hebreos se aplica a Jesucristo la frase de un salmo, donde la misma expresión significa sencillamente «hombre», sin más (Heb 2,6-9; Sal 8,5-7).

A juzgar por estos datos, habrá que deducir que este título de Cristo desapareció del lenguaje eclesiástico desde la más alta antigüedad, conservándose sólo en la tradición que transmitía «lo que Jesús hizo y dijo» (cf. Act 1,1). Esta desaparición tan completa y tan temprana del título nos induciría a pensar que éste no había sido una invención de la comunidad primitiva, palestinense o helenística, sino una fórmula utilizada por el

mismo Jesús: a los títulos de Mesías o Hijo de David, que él evita y sólo admite con extrema cautela, habría preferido esta otra designación, más oscura, sin duda, pero no menos profunda.

Sin embargo, se ha discutido y discute mucho sobre el origen de esta apelación, y más aún sobre la identificación del personaje señalado con ella. Según la opinión de muchos exegetas, principalmente protestantes, Jesús lo consideraba como distinto. Pero los evangelistas, ciertamente, lo identifican con el mismo Cristo, como se ve por la comparación de textos paralelos y por la equivalencia manifiesta en un mismo contexto, donde se pasa de la tercera persona («el Hijo del hombre») a la primera («yo»), o viceversa (v.gr., Mt 16,13-16, y compárese con Mc 8,27-29; Jn 9,35-37). Sin detenernos en esta controversia, pasamos al examen exegético-teológico del contenido de la fórmula.

Para explicar el significado de este título hay que tener en cuenta su uso en la literatura veterotestamentaria y extrabíblica.

La fórmula puede equivaler puramente a «hombre», un individuo cualquiera; este sentido tiene en el salmo octavo, citado en la epístola a los Hebreos. Es curioso que en el mismo sentido se emplee casi un centenar de veces en la profecía de Ezequiel: con este apelativo llama Dios al profeta, recalcando su mezquindad y su distancia de Dios; pero es curioso también que en ese «hijo del hombre», Ezequiel, se descubren rasgos que preludian la figura de Jesucristo en su misión de anunciador del reino.

En Daniel, la fórmula toma una significación muy diversa: a las «bestias» que representan los imperios nacidos del abismo, símbolo de las fuerzas del mal, se contrapone «el hijo del hombre» venido de lo alto «sobre las nubes del cielo», de parte de Dios; este «hijo del hombre» representa al pueblo elegido de «los santos del Altísimo», salvado por Dios contra sus perseguidores (Dan 7,13-14.21-22.25). Pero, con la fluctuación característica entre lo colectivo y lo singular, la comunidad y su jefe, era fácil la transposición que se verificó en un apócrifo, el llamado *Libro de Henoc*, donde «el hijo del hombre» es un ser individual de la esfera celeste, elegido por Dios y colmado de su espíritu para socorrer a los justos atribulados y llevar la luz a todos los pueblos, al mismo tiempo que para derrotar a los impíos y ejecutar el juicio de Dios.

No es segura la fecha de composición de la parte de este libro donde se hace esta descripción y, por tanto, no puede

afirmarse que de allí hayan tomado los evangelios—o el mismo Jesucristo—su concepto del Hijo del hombre. En todo caso, lo retocaron tanto éste como el de Ezequiel y Daniel.

Lo típico de este título, tal como lo usan los evangelios, es la amplitud de arco de su significación; porque con él se abarca desde la vida pública hasta la parusía, pasando por la muerte y glorificación. En efecto, los textos relativos al Hijo del hombre se reparten en tres categorías.

La primera nos remite al ministerio de Jesús, acentuando su misión, su autoridad y su poder. «El sembrador de la buena semilla es el Hijo del hombre» (Mt 13,37); «el Hijo del hombre ha venido a buscar y salvar lo que estaba perdido» (Lc 19,10); «el Hijo del hombre es también señor del sábado» (Mc 2,28 par.); «el Hijo del hombre tiene potestad en la tierra para perdonar los pecados» (Mc 2,10 par.). El Hijo del hombre, aunque lleve un estilo de vida diferente del del Bautista, tiene una misión semejante, pero superior a la suya (Mt 11,19 par.; 11,11-14; 17,9.13 par.); porque él es el signo escatológico, más urgente aún que lo fue para los ninivitas aquel profeta-signo, Jonás (Lc 11,30). Pero la figura de este Hijo del hombre encierra una dialéctica profunda: por una parte, se perdonará una palabra o blasfemia contra el Hijo del hombre; por otra, «el Hijo del hombre confesará ante los ángeles de Dios (en el juicio divino) al que me confiese ante los hombres» (Lc 12,8-10 par.). El Hijo del hombre se presenta como objeto de una negación depreciativa, pero excusable, y, paradójicamente, como testigo o, más bien, juez en el tribunal escatológico: éstas son las otras dos categorías en que este título se coloca.

Los textos de la categoría de humillación del Hijo del hombre abundan. De hecho, las tres predicciones de la pasión se enuncian con ella: «Y comenzó a enseñarles que es menester que el Hijo del hombre sufra muchas cosas» (Mc 8,31 par.); «el Hijo del hombre ha de ser entregado en manos de los pecadores, que le darán muerte» (Mc 9,31 par.); «el Hijo del hombre será entregado a los príncipes de los sacerdotes y a los escribas, y le condenarán a muerte» (Mc 10,33 par.). Lo mismo se repite en otras ocasiones: «El Hijo del hombre sufrirá mucho y será humillado» (Mc 9,12); y así, «el Hijo del hombre va (a la pasión) como está escrito de él» (Mc 14,21). Este Hijo del hombre humillado y condenado a muerte se asemeja más al Siervo de Yahvé; a éste se alude en aquella frase que prenuncia e interpreta la muerte de Jesús: «El Hijo del hombre no vino a hacerse servir, sino a servir y dar su vida en reden-

ción por la muchedumbre» (Mc 10,45; Mt 20,28). Este parece ser un elemento nuevo en el concepto de «Hijo del hombre»: el salvador de su pueblo y de la multitud de todos los pueblos lo será, no por una victoria militar, sino por la humillación suprema y el servicio máximo del ofrecimiento de su vida en la cruz.

Pero la categoría de humillación es inseparable de la categoría de gloria. Las profecías de la pasión del Hijo del hombre se terminaban siempre con la de su resurrección (Mc 8,31; 9,31; 10,33 par.). La pasión es el camino a la glorificación, a la entronización del Hijo del hombre sobre las nubes del cielo, cortejado por los ángeles, a la diestra de Dios. Lo proclama Jesús ante el sumo sacerdote y el sanedrín: «Yo soy; y veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra de la Majestad (divina) y viniendo sobre las nubes del cielo» (Mc 14,62 par.). Esteban lo había contemplado en esta gloria junto al trono de Dios (Act 7,55-56). A su vez, esta glorificación del Hijo del hombre abre el horizonte hacia la parusía, cuando él vendrá a salvar a sus elegidos y destruir a los enemigos: a juzgar a todos los hombres (Mc 13,24-27; Mt 24,30-31; 25,31-32; cf. 13,37-43). De ahí arranca la exhortación a estar siempre alerta con el corazón elevado a Dios para poder «comparecer seguros ante el Hijo del hombre» (Lc 21,36). El momento de la parusía es «el día del Hijo del hombre», «el día en que vendrá el Señor» (Mt 24,37-42). Pero Lucas nos habla también de «los días del Hijo del hombre», en plural. Y es que con la resurrección y entronización del Hijo del hombre se ha inaugurado el período final, escatológico, prefigurado en aquellos días de Noe que transcurrieron hasta que, sobreviniendo el diluvio, perecieron todos menos los que con Noé se habían refugiado en el arca (Lc 17,22-30).

Esta figura del Hijo del hombre, que reúne los rasgos del de Ezequiel y del de Daniel, fundiéndolos con los del «Siervo de Yahvé» de Isaías, es una creación genial; y esto mismo nos inclinaría a atribuírsela, no a los evangelistas ni a la tradición pre-evangélica, sino al mismo Jesucristo.

No cerremos este párrafo sin hojear un momento el cuarto evangelio, que hasta ahora no hemos citado. A pesar de que Juan insiste más en el título de «Hijo de Dios», no olvida el de «Hijo del hombre». «El Hijo del hombre» de Juan, como el de Daniel, desciende de los cielos, pero no para el juicio escatológico, sino para testimoniarnos lo que allí ha visto y volver después adonde primero estaba, junto a Dios (Jn 3,13; 6,62). El modo de esa vuelta al cielo es el de su glorificación

por la muerte-resurrección (Jn 12,23; 13,31), que es también su elevación en la cruz (Jn 3,14; 8,28; 12,32-34). A él se ha dado el poder judicial, que es, ante todo, el poder de dar vida, y esto mediante la participación en el sacrificio de su carne y sangre (Jn 5,27; 6,27.53). De este modo, «el Hijo del hombre», Jesucristo, mejor que la escala de Jacob, es el Mediador, el lazo de comunicación y el punto de encuentro entre Dios y los hombres (Jn 1,51).

Resumiendo: La conexión de todos los pasos o fases de la carrera de Jesús o, por mejor decir, la unidad de su vida-muerte-resurrección se nos ha enunciado en este título: «el Hijo del hombre». Al mismo tiempo se nos afirma que, en las tres fases de su carrera, Cristo es la figura escatológica por la que es menester decidirse: su primera venida, su vida pública, su muerte y su resurrección llevan en sí mismas un sentido de absolutez trascendental que nos llama urgentemente a la conversión y a la fe en el evangelio (cf. Mc 1,15).

5. Parasceve

Los evangelistas anotan que la muerte y sepultura de Jesús tuvieron lugar en la «parasceve», «el día de preparación de la Pascua»; se refieren a la «de los judíos», que aquel año revestía una solemnidad especial por coincidir con el sábado (Mt 27, 62; Mc 15,42; Lc 23,54; Jn 19,31.42). Pero, si para ellos aquel día era grande, más todavía lo es para nosotros por haber sido el día en que «fue inmolado Cristo, nuestra Pascua» verdadera (1 Cor 5,7); porque para Cristo fue también el día de preparación para la pascua de su resurrección. Día de inmolación de la pascua y de preparación para la pascua; aquella inmolación es pascua, pero prepara y reclama el gran día de Pascua. Esto es lo que hemos venido exponiendo en los párrafos precedentes; sólo resta que maticemos algunos puntos y resumamos las ideas principales de esta tercera parte.

A. *Dualidad y unidad de muerte y resurrección.*—La unidad del misterio pascual de ninguna manera anula su dualidad; valdría también aquí la famosa fórmula calcedonense: «sin confusión y sin separación».

Salta a la vista, ante todo, la distancia temporal entre los dos eventos pascuales, en cuanto se puede hablar de distancia temporal refiriéndose al evento supratemporal de la resurrección: muerte y resurrección o, más bien, manifestación de esta última, no coinciden.

Pero más importante que la distancia temporal es la diferencia real. No son lo mismo la oblación del sacrificio y su aceptación; el acto de satisfacción, de entrega, de obediencia, se distingue del acto correspondiente de aprobación, apropiación y complacencia. Uno es el que satisface, sacrifica, ofrenda y obedece, y otro es aquel a quien se satisface, se sacrifica, se ofrenda y se obedece. Hay, pues, la diferencia de las personas que actúan con acciones relacionadas en relación de enfrentamiento: «Amo a mi Padre y obro conforme a su mandato» (Jn 14,31), de una parte; y de la otra: «Mi Padre me ama, porque entrego mi vida» (Jn 10,17).

La razón es clara: la reconciliación del hombre con Dios requería, de la parte del hombre, un acto que retractase el de su rebeldía: acto libre de respuesta a la invitación de Dios; acto de la vuelta del hombre a Dios, porque era el hombre el que se había alejado voluntariamente. Este es el acto que pone Jesucristo como hombre. Distinto de éste es el acto con que Dios recibe al hombre que vuelve a El.

Son, por tanto, dos actos que no pueden confundirse; pero tampoco pueden separarse. Y esto por dos motivos.

Primero, porque la iniciativa viene totalmente de Dios-Padre: «Todo procede de Dios, quien nos reconcilió consigo por Cristo»; «Dios es el que en Cristo reconcilió consigo mismo el mundo» (2 Cor 5,18-19). «El Padre puso a Cristo como propiciación en su sangre» (Rom 3,25). El Padre es el que «no escatimó a su Hijo, sino que le entregó por todos nosotros» (Rom 8,32). El Padre es el que envió a su Hijo, para que muriese por nuestros pecados y resucitase para nuestra justificación (cf. Rom 4,25). En fin, el Padre encomienda a Jesucristo la misión, «el mandato», en frase joanea, de dar su vida por los hombres (Jn 10,17, etc.; Mt 20,28 par.), y al mismo tiempo, como dice Tomás de Aquino, le inspira la caridad para morir por nuestra salvación [1]. En una palabra, en el designio del Padre, encarnación, pasión y resurrección forman un hilo sin nudos e irrompible.

En segundo lugar, mirando de la parte de Jesucristo, el ofrecimiento generoso de su vida no puede menos de ser aceptado por Dios en la plenitud humana de Jesús, en la que se ha hecho la ofrenda. Jesucristo es «el Verbo hecho carne» (Jn 1,14) y, por razón misma de su encarnación, está destinado a la muerte, pero no a la destrucción; porque el Dios-hombre no puede diluirse en el estado de Dios-no-hombre, aunque

[1] *STh* III q.47 a.3.

por ser verdadero hombre haya de someterse momentáneamente a la situación humana de la muerte o del no-ser-hombre. En otros términos: tanto por razón de su entrega perfecta y plenamente acepta al Padre como por razón de su misma constitución como Dios-hombre, aunque, por una parte, es necesario que muera como hombre, es necesario, por la otra, que vuelva a la vida como Dios-hombre.

Hemos comparado la muerte-resurrección a un diálogo o un abrazo: diálogo y abrazo enuncian simultáneamente la dualidad y la unidad. Dualidad de las personas, de sus palabras y de sus acciones; unidad de la correspondencia recíproca, del afecto mutuo y de la unión. Y unidad también en la finalidad y resultado de esa doble acción combinada: «Jesucristo murió, más bien, fue resucitado... en favor nuestro» (Rom 8,34). Porque en aquel diálogo y abrazo, Jesucristo responde a Dios como la palabra del hombre y se entrega al abrazo de Dios como el amor obediente del hombre: habla y obra como Hijo-hombre que, en cierto sentido, lleva en sí mismo a todos los hombres.

B. *Muerte y salvación del «Hombre».*—Esta idea hemos tenido que repetirla constantemente a lo largo de nuestro estudio sobre la pasión y muerte de Jesucristo; pero no creemos inútil insistir en ella añadiendo algunas explicaciones.

Cristo, decimos, al ofrecerse a su Padre en la cruz, representaba a todos los hombres; pero ¿cómo hay que entender esta representación?

Puede pensarse en una representación de tipo jurídico: sería decir que Cristo ha tomado la responsabilidad de actuar ante Dios como intermediario de nuestra parte; o se dirá que Dios estableció a Cristo como responsable en sustitución nuestra y en favor nuestro. Esta explicación es fácil de entender; pero deja cierta impresión de insuficiencia: porque, reducida sólo a eso, la acción de Cristo se reputa como si fuese nuestra, pero en realidad no lo es; nos mantendríamos en un extrinsecismo jurídico. Tanto más cuanto que conceptos como el de satisfacción y mérito están tomados de un esquema de relaciones jurídicas.

Un paso más nos hace trasponer la idea de mera representación jurídica en la de mediación.

> Dios utiliza para sus obras las «causas segundas», las criaturas, en cuanto éstas pueden servir de instrumento a la obra de Dios; por otra parte, Dios ha instituido la sociedad humana, quiere al hombre dentro de la sociedad. Por consiguiente, Dios dirige al hombre hacia su salvación, más que

como individuo aislado, como miembro de la sociedad humana; esto es, Dios dirige a la sociedad humana hacia su fin escatológico sobrenatural a través de hombres que son «mediadores» en la obra de Dios. La actitud del mediador es decisiva: su misión es la de cooperar con Dios, como instrumento suyo, en la obra salvífica de Dios; si el mediador niega su cooperación, la acción de Dios queda impedida.

En la mediación hay algo más que una mera representación jurídica: el mediador presta una cooperación activa, en el orden de eficiencia. Dios eligió a Abrahán para que en él «fuesen benditas todas las naciones»; más tarde eligió a Moisés para que librase a los hebreos de la esclavitud de Egipto, los agrupase en un pueblo y los uniese con Yahvé mediante la alianza. De la cooperación de Abrahán y de Moisés dependían las bendiciones, la existencia del pueblo de Dios y la alianza.

En el caso de Jesucristo hay mucho más. El no es un mediador cualquiera elegido entre muchos que hubieran podido serlo. El es «el Mediador»; porque «todas las cosas fueron creadas y tienen consistencia en él» (Col 1,17). La mediación de Cristo alcanza a la misma existencia de las cosas: a su misma creación. Si, por un imposible, este fundamento que sostiene la creación entera se viniese abajo, con él se haría pedazos todo el universo. La acción de Cristo es, consiguientemente, no de mero orden jurídico, sino de orden óntico y existencial. Así es como podemos decir con toda exactitud que Jesucristo lleva en sí a todos los hombres, como mantiene a toda la creación; y los lleva en sí en un modo de causalidad eficiente respecto de la creación entera y, más en concreto, respecto de la historia del hombre; porque el hombre, todos los hombres en cuanto que forman la unidad del género humano, están como colgados de Jesucristo en su existencia concreta histórica.

Por el momento podemos prescindir de la cuestión sobre si este influjo de Cristo respecto de los hombres se refiere a la «primera creación» o a la «nueva creación» mediante la redención. Esta cuestión la estudiaremos en el libro tercero. Ciñéndonos aquí a la nueva creación del mundo redimido, la intervención de Cristo no puede reducirse a la de una mera representación legal, ni su satisfacción y oblación en la cruz son solamente acciones morales de valor jurídico que se aceptan en provecho nuestro. La misma encarnación no tiene únicamente el sentido de constituir la persona que jurídicamente nos represente ante Dios, sino también el de poner el fundamento y construir la armazón que ha de sostener todo el edificio, no como algo exterior a él, sino precisamente como su base y armazón, que son parte del edi-

ficio y le dan cohesión y firmeza, no en virtud de una ficción o apreciación jurídica, sino por la fuerza real de ser fundamento y armadura (cf. Mc 12,10-11).

La encarnación no es un acto instantáneo, como un relámpago que cruza los espacios, sino como una lluvia que empapa los campos; es la entrada del Hijo de Dios en la historia del hombre, para tener él su historia; y esta historia suya es la que da cohesión y consistencia, vigor y fertilidad a la nuestra. Por la encarnación, vida y muerte de Jesús ha sucedido dentro de nuestra historia un evento que no puede menos de determinar el sentido de la historia. Lo determina porque ha introducido en la historia una fuerza que la dirige a su fin: la fuerza viene de lo alto, «de arriba», como dice Juan, pero se ha injertado en nuestra historia y la empuja hacia lo alto. Porque, si la historia humana tiene algún sentido, éste no puede ser otro que el de la superación de las limitaciones de la historia en una consumación suprahistótica de toda la sociedad humana. Pero lo que precisamente faltaba a la historia humana eran las energías para superar su limitación: la limitación de la caducidad física y la de la defectibilidad moral, la limitación de la muerte y del pecado. Era necesaria una historia que las superase. Esta fue la historia del Dios-hombre. Con ella se creó una nueva historia del género humano.

Insistamos: No es puramente la fuerza del ejemplo que nos enseña cómo podemos nosotros superar aquellas limitaciones, ni es tampoco una ficción jurídica, sino que es una acción intrahistórica que ha roto las ataduras de nuestra limitación, porque dentro de la historia ha vencido al pecado y ha trastocado la tendencia de la muerte; porque la muerte de Cristo, en vez de ser clausura definitiva a la existencia humana, ha sido apertura a la infinidad de Dios y a la inmensidad del género humano.

Con esto, claro está, no se pretende negar el valor ejemplar de la vida de Cristo ni la legitimidad de una interpretación jurídica del sentido de su muerte; pero queremos insistir en que esos valores y sentidos no agotan la realidad del misterio.

Desde este punto de vista se comprende también mejor el significado de las expresiones: Jesucristo padeció en favor nuestro o en lugar nuestro. No es que él muriese en sustitución nuestra, como si con ello nos hubiese eximido de la muerte; lo que se afirma es que él realizó una acción a nosotros imposible: la de determinar el sentido de la vida y de la historia;

él creó en sí mismo el fundamento de esta nueva vida e historia para nosotros. La historia que él crea no es su historia individual, sino la historia del género humano; su vida y muerte son totalmente en favor nuestro. El muere como Cabeza del género humano, no solamente en el sentido de que él es el miembro más ilustre de la familia humana, sino en el sentido de que él es el comienzo de la nueva familia humana: muere como «el Hombre».

Pero si su muerte da sentido y consistencia a la historia creada en él, y si el sentido de la historia es la salvación suprahistórica del hombre, se entiende que la muerte de Cristo tiene que acarrearle a él mismo su salvación suprahistórica, a fin de que él, como «el Hombre» salvado escatológicamente, como «nuevo Adán» (cf. 1 Cor 15,45), influya eficazmente en la historia creada en él.

C. *Nuestra parasceve.*—No es nuestro intento alargarnos en aplicaciones moralizantes, pero permítasenos aquí una breve advertencia.

La alegría de la pascua de Cristo no puede hacernos olvidar que la vida presente es para nosotros nuestra parasceve de la pascua; porque en nuestras vidas tenemos que recorrer el camino de Cristo a su glorificación. Debemos encarnarnos en el mundo como Cristo y debemos asociarnos a su pascua; pero nuestra encarnación, a imitación de la de Cristo, es de *kénosis*, de servicio y de cruz; y nuestra pascua, a diferencia de la de Cristo, es sólo una esperanza. Porque, de los que desean ser de Cristo, concisa y enérgicamente, asevera el Apóstol: «Padecemos con él, para ser glorificados con él» (Rom 8,17), en un estadio que todavía no hemos alcanzado.

Las consideraciones precedentes han procurado explicar la unidad de la acción salvífica de Dios en la dualidad de los dos eventos: del acto de entrega de Cristo en la cruz y del acto de su salvación de la muerte por el Padre. Unidad íntima del doble movimiento; porque el Padre es el que pone a Cristo como propiciación y por él reconcilia consigo al mundo, mediante la doble acción: la acción subordinada, obediente, instrumental de Cristo, y la acción escatológica salvadora del mismo Padre: «Cristo fue entregado por el Padre a causa de nuestros pecados, y fue resucitado por el Padre con el fin de nuestra justificación» (Rom 4,25).

Cuarta parte

RESURRECCION Y GLORIA

Capítulo 25: El testimonio del Nuevo Testamento.
» 26: La resurrección ante la historia y la fe.
» 27: La resurrección como obra del Padre.
» 28: La resurrección como exaltación del Hijo.
» 29: La resurrección y la donación del Nombre supremo.
» 30: La resurrección de Jesús y la efusión del Espíritu Santo.
» 31: Jesucristo resucitado y la Iglesia.
» 32: La resurrección y la historia de la salvación.

BIBLIOGRAFIA GENERAL SOBRE LA RESURRECCION

A. Libros y artículos de información bibliográfica

P. DE HAES, *La résurrection de Jésus dans l'apologétique des 50 dernières années* (Ro 1953); C. M. MARTINI, *Il problema storico della risurrezione negli studi recenti* (Ro 1959); F. H. DRINKWATER, *Some Recent Books about the Resurrection:* ClRev (1967) 960-964; ID., *A Resurrection Chronicle Continued:* ClRev (1968) 258-263; ID., *A Resurrection Chronicle:* ClRev (1968-1969) 412-419.621-627; X. LEÓN DUFOUR, *Exégèse du Nouveau Testament. II. Sur la Résurrection de Jésus:* RechScR 57 (1969) 584-622; J. J. SMITH *Resurrection Faith Today:* ThSt 30 (1969) 393-419; G. GHIBERTI, *Bibliografia sul Problema della Risurrezione di Gesù:* ScCat (1969) 68*-84*; X. JACQUES, *A proposito di due libri sulla risurrezione:* CCat 121 (1970) 244-251; P. ZARRELLA, *Rassegna bibliografica sulla risurrezione di Gesù:* ScCat 99 (1971) suppl. bibl. 2,89*-114*; B. RINALDI, *Studio bibliografico sul mistero pasquale:* ScCat 99 (1971) suppl. bibl. 2,115*-143*; F. NEIRYNCK, *Bibliographia de Resurrectione* (Leuven, Seminarium Neotestamenticum Lovaniense, 1971); S. FREYNE, *Some Recent Writings on the Resurrection:* IrThQ 38 (1971) 144-163; A. GEENSE, *Auferstehung und Offenbarung. Über den Ort der Frage nach der Auferstehung Jesu Christi in der heutigen deutschen evangelischen Theologie* (Gö, Vandenhoeck, 1971); A. GESCHÉ, *Die Auferstehung Jesu in der dogmatischen Theologie,* en *Theologische Berichte* 2 p.275-324; JEAN GALOT, *La risurrezione di Cristo: problemi attuali:* CCat 123 (1972) 527-540; CHR. MÖLLER (Hrgs), *Die Auferstehung Jesu Christi von den Toten. Dokumentation eines Streitsgespräches* (Hrgs Chr. Möller) (NkVl, Neukirchen, 1973); A. MYRE, *La résurrection d'après quelques ouvrages récents:* ScEspr 26 (1974) 405-432.

B. Sobre el tema de la Resurrección

W. KÜNNETH, *Entscheidung heute. Jesu Auferstehung, Brennpunkt der theologischen Diskussion* (Heidelberg, Wittig, 1966); G. LAMPE-D. M. MAC KINNON, *The Resurrection* (Lon, Mowbray, 1966); J. DANIÉLOU, *La Résurrection* (Pa, Seuil, 1969); trad. *La Resurrección* (Ma, Studium, 1971); F. MUSSNER, *Die Auferstehung Jesu* (Mch, Kösel, 1969); trad. *La Resurrección de Jesús* (Snt, Sal Terrae, 1973); P. DE SURGY, AL., *La Résurrection du Christ et l'exégèse modern:* LDiv 50 (1969); trad. *La Resurrección de Cristo y la exégesis moderna* (Ma, Studium); E. POUSSET, *La Résurrection:* NRT 91 (1969) 1009-1044; J. ALEU, *Resurrección de Jesús:* EstEc 45 (1970) 35-51; GÜNTHER KEGEL, *Auferstehung Jesu-Auferstehung der Toten. Eine Traditionsgeschichtliche Untersuchung zum Neuen Testament* (Gü, Mohn, 1970); XAVIER LÉON-DUFOUR, *Résurrection de Jésus et message pascal* (Pa, Seuil, 1971); trad. *Resurrección de Jesús y mensaje pascual* (Slm, Sígueme, 1973).

Entre las recensiones críticas de esta obra véanse las tres siguientes:

C. SPICQ, *Résurrection de Jésus et message pascal:* EspVie 82 (1972) 76-79 (ibid., p.155-156, respuesta del autor); GHISLAIN LAFONT, *L'Herméneutique de la Résurrection. Réaction a une tentative de Xavier Léon-Dufour:* ScrTh 3 (1971) 253-300; EDOUARD POUSSET, *Résurrection de Jésus et message pascal:* NRT 94 (1972) 95-107.

JOAQUÍN ARNÁU AMO, *Jesús resucitado* (Ma, Palabra, 1973); B. RIGAUX, *Dieu l'a ressuscité. Exégèse et théologie biblique* (Gembloux, Duculot, 1973); J. COPPENS, *Pour mieux situer et comprendre la Résurrection du Christ*: ETL 48 (1972) 131-138; J. AUDET, AL., *Résurrection* (Trn, Desclée, 1972).

PANNENBERG, p.67-142; SCHMAUS, I p.484-520; MySal, III-II p.266-335 (con abundante bibliografía); RATZINGER, p.263-271-278; DUQUOC, p.333-408 (con crítica de las posiciones de Barth, Bultmann, Marxsen, Pannenberg, Moltmann); SCHELKLE, p.128-150; KASPER, p.145-188; GONZÁLEZ FAUS, p.145-176; BOUYER, p.239-256; RAHNER-THÜSING.

TWNT: ἀνίστημι: 1,368-372; ἐγείρω: 2,332-337.

Más los artículos de los diccionarios bíblicos y teológicos citados en la bibliografía general.

«El Señor realmente ha resucitado» (Lc 24,34).

La muerte de Jesús, decíamos al cerrar la tercera parte, no podía perpetuarse en el sepulcro, sino que tenía necesariamente que desembocar en la plenitud de vida, porque era la vuelta al manantial infinito de vida, al Padre. Jesús le había glorificado consumando en su muerte la obra que le había encomendado; queda ahora que el Padre le glorifique con la gloria que al Hijo corresponde (cf. Jn 17,4-5).

Este es el evento maravilloso que tuvo lugar «el primer día de la semana» después de la crucifixión (Mt 28,1 par.). «El Señor ha resucitado realmente y se ha aparecido a Simón», comentan excitadamente los apóstoles aquella misma noche (Lc 24,33-34). «Resucitó al tercer día, según las Escrituras, y se apareció a Cefas», repetirá Pablo en conformidad con los demás apóstoles (1 Cor 15,4-5.11).

La resurrección de Jesucristo ha sido siempre el tema central de la proclamación del Evangelio y es el dogma fundamental, en cuya realidad se basa la existencia misma de la Iglesia. «Esto es lo que anunciamos y esto es lo que creéis... Si Cristo no ha resucitado, no tiene sentido nuestra predicación y no tiene sentido vuestra fe... Si Cristo no ha resucitado, vuestra fe carece de eficacia y aún estáis en vuestros pecados», porque todavía no se ha realizado la redención (1 Cor 15,11.14.17). Pero no es así: «el Señor ha resucitado verdaderamente», y «si con tus labios confiesas que Jesús es Señor y con tu corazón crees que Dios le ha resucitado de entre los muertos, te salvarás» (Rom 10,9). Esta es la razón de que la fe en la resurrección del Señor se profese desde antiguo en los símbolos y se defienda y declare en innumerables documentos del Magisterio eclesiástico. Recientemente, el concilio Vaticano II ha presentado de nuevo el misterio pascual como centro del misterio de Cristo y de la vida de la Iglesia (cf. SC 5.6.61.104; GS 22).

Porque la resurrección de Jesús no sólo ilumina retrospectivamente los misterios pasados de su vida, sino que, además, los completa en su aspecto soteriológico. Esto es lo que nos esforzaremos por exponer en esta cuarta parte.

Una advertencia preliminar. Nos enfrentamos aquí con el más impenetrable de los misterios de Jesucristo; porque la resurrección es la consumación trascendente de la encarnación y de la vida y muerte del Dios-hombre: una realidad doble-

mente distinta de las de nuestra experiencia ordinaria. El misterio de la «unión hipostática» se multiplica por el de la «dimensión escatológica» coexistente con nuestro tiempo. Si nuestros conceptos eran insuficientes y nuestro lenguaje pobre para explicar y exponer la encarnación del Hijo de Dios, más insuficientes y pobres son para explicar y expresar la resurrección del Dios-hombre. Esta insuficiencia y pobreza se percibe en las narraciones de los evangelios y en las enunciaciones del «kerygma» primitivo: no es posible acercarse a este misterio más que mediante aproximaciones y analogías.

Es cierto: la nube que circunda el misterio de la vida del Señor se hace aquí más densa en su brillantez y parece ofuscarnos como cegó a Pablo la aparición a las puertas de Damasco (cf. Act 9,8). Con todo, en medio de la oscuridad o, más conrrectamente, en medio del esplendor deslumbrante del misterio, se perfila una persona que vive y nos ama, se nos acerca en la fe, en la palabra y en el sacramento, nos hace vivir de su Espíritu, nos guía dentro de la comunidad eclesial, y un día se nos manifestará, sin deslumbrarnos, como es.

La resurrección de Cristo, más que un misterio que se nos ha revelado, es la persona de Jesús que sale a nuestro encuentro y nos interpela en el misterio, para que en él le reconozcamos y aceptemos, y, sometiéndonos en fe, esperanza y amor a aquel que por nosotros murió y resucitó, poseamos en su nombre la vida eterna (cf. 2 Cor 5,15; Jn 20,31). Por eso en el credo profesamos nuestra fe, no precisamente en verdades abstractas, ni siquiera en eventos concretos, sino, ante todo, en una persona real: «Creo en nuestro Señor Jesucristo..., que resucitó de entre los muertos, subió a los cielos, está sentado a la diestra del Padre y de allí vendrá a juzgar a vivos y muertos», «por nosotros y por nuestra salvación».

CAPÍTULO 25

EL TESTIMONIO DEL NUEVO TESTAMENTO

1. *Inventario de los textos:* A. Afirmaciones dispersas. B. Perícopas narrativas.
2. *Resumen del testimonio neotestamentario:* A. Afirmación central. B. Identidad del Resucitado. C. Diferencia de estado. D. Las apariciones. E. El sepulcro vacío. F. Horizonte de inteligibilidad. G. Esquemas ideológicos.
3. *Caracteres del testimonio apostólico:* A. La congruencia sustancial. B. La sobriedad del testimonio. C. La subitaneidad de la experiencia afirmada. D. La improbabilidad del evento. E. La dialéctica de la expresión. F. La reserva discreta. G. La sinceridad de la predicación H. La conciencia de responsabilidad. I. La singularidad de la afirmación.
4. *Explicaciones complementarias:* A. «Al tercer día». B. Las apariciones. C. El sepulcro vacío. D. Las angelofanías. E. Resurrección y ascensión.

BIBLIOGRAFIA

H. K. RENGSTORF, *Die Auferstehung Jesu. Form, Art und Sinn der urchristlichen Osterbotschaft* (Witten/Ruhr, Luther V., [5]1967); PHILIPP SEIDENSTICKER, *Die Auferstehung Jesu in der Botschaft der Evangelisten. Ein traditionsgeschichtlicher Versuch zum Problem der Sicherung der Osterbotschaft in der Apostolischen Zeit:* SBS 26 (1967); *Zeitgenössische Texte zur Osterbotschaft der Evangelien:* SBS (1967); *Das Antiochenische Glaubensbekenntnis 1 Kor 15,3-7 im Lichte seiner Traditionsgeschichte:* ThGl 57 (1967) 286-323; J. KREMER, *Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Jesu Christi (1 Kor 15,1-11):* SBS 17 ([2]1967); *Die Osterbotschaft der vier Evangelien. Versuch einer Auslegung der Berichte über das leere Grab und die Erscheinungen des Auferstandenen:* SBS (1968); CAROLO M. MARTINI, *La testimonianza dei primi Cristiani per la Risurrezione di Gesù:* CCat 3 (1972) 125-135; J. COPPENS, *Pour mieux situer et comprendre la Résurrection du Christ:* ETL 48 (1972) 131-138; JEAN DELORME, *La résurrection de Jésus dans le langage du Nouveau Testament:* LDiv 72 (1972); J. SCHMITT, *Les formulations primitives du mystère pascal:* Bibl 54 (1973) 273-280; G. GRAVINI, *La risurrezione di Gesù come problema esegetico:* ScCat 101 (1973) 217-327; R. KRATZ, *Auferweckung als Befreiung. Eine Studie zur Passions- und Auferstehungstheologie des Matthäus:* SBS 65 (1973); F. C. EVANS, *Resurrection and The New Testament* (Lon, SCM, 1970); U. WILCKENS, *Auferstehung. Das biblische Auferstehungszeugnis historisch untersucht und erklärt* (Stg-Bln, Kreuz, 1970); H. GRASS, *Ostergeschehen und Osterberichte* (Gö [4]1970); J. ALEU, *La Resurrección de Jesús en los Evangelios:* EstB 30 (1971) 47-76; C. F. EVANS, *Resurrection and the New Testament:* BThB 1 (1971) 107-123; REGINALD H. FULLER, *The Formation of the Resurrection Narratives* (Lon, SPCK, 1972); NIKOLAUS WALTER, *Eine vormatthäische Schilderung der Auferstehung Jesu:* NTSt 19 (1972-1973) 415-429; E. L. BODE, *The First Easter Morning. The Gospel Accounts of the Women's Visit to the Tomb of Jesus:* AnaBi 45 (1970); G. W. TROMPH, *The First Resurrection Appearances and the Ending of Mark's Gospel:* NTSt 18 (1971/

1972) 308-330; F. Neyrinck, *Les Femmes au tombeau. Étude de rédaction matthéenne:* NTSt 15 (1969) 168-190; I. P. Ellis, *But Some Doubted:* NTSt 14 (1968) 574-580; A.A.T. Ehrhardt, *The Disciples of Emmaus:* NTSt 10 (1964) 182-201; J. A. Grassi, *Emmaus Revisited (Luke 24,13-35 and Acts 8,26-40):* CBQ 26 (1964) 463-467; Joachim Wanke, *«... wie sie ihn beim Brotbrechen erkannten». Zur Auslegung der Emmauserzählung Lk 24,13-35:* BZt 18 (1974) 180-192; M. Kehl, *Eucharistie und Auferstehung. Zur Deutung der Ostererscheinungen beim Mahl:* GLeb 43 (1970) 901-25; Rudolf Pesch, *Der reiche Fischgang. Lk 5,1-11 /Jo 21,1-14. Wundergeschichte, Berufungserzählung, Erscheinungsbericht* (Düs, Patmos, 1969); Karl Lehmann, *Auferweckt am drittem Tag nach der Schrift. Früheste Christologie, Bekenntnisbildung und Schriftauslegung im Lichte von 1 Kor 15,3-5:* QDis 38 (1968); Harvey K. McArthur, *On the third day:* NTSt 18 (1971/1972) 81-86; P. C. Odenkirchen, *Praecedam vos in Galilaeam:* VerDom 46 (1968) 193-223; B. Steinseifer, *Der Ort der Erscheinungen des Auferstandenen. Zur Frage alter galiläischer Ostertraditionem:* ZNTW 62 (1971) 232-265; A. Grabner-Haider, *The Biblical Understanding of «Resurrection» and «Glorification»:* Conc 41 (1969) 66-81; A. Pelletier, *Les apparitions du Ressuscité en terms de la Septante:* Bibl 51 (1970) 76-79; M. Brändle, *Zum urchristlichen Verständnis der Auferstehung Jesu:* Ornt 31 (1967) 65-71; *Musste das Grab leer sein?:* Ornt 31 (1967) 108-112; *Die synoptischen Grabeserzählungen:* Ornt 31 (1967) 179-184; Ludger Schenke, *Auferstehungsverkündigung und leeres Grab. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung von Mk 16,1-8:* SBS 33 (1968); *Le tombeau vide et l'annonce de la résurrection:* LDiv 59 (1970); I. Broer, *Die Urgemeinde und das Grab Jesu* (Mch, Kösel, 1972); C. F. D. Moule, *Sr. Paul and Dualism: The Pauline Conception of Resurrection:* NTSt 12 (1966) 106-123; K. Rahner / A. Görres, *Der Leib und das Heil* (Mnz 1967); A. Grabner-Haider, *Auferstehungsleiblichkeit. Biblische Bemerkungen:* StZt 181 (1968) 217-222; E. Gutwenger, *Auferstehung und Auferstehungsleib Jesu:* ZKT 91 (1969) 32-58; R. Morisette, *La condition du Ressuscité:* Bibl 53 (1972) 35-44; Fr. J. Stemberger, *Der Leib der Auferstehung* (Ro, PIB, 1972); R. E. Brown, *The Virginal Conception and the Bodily Resurrection of Jesus* (NY, Paulist, 1973); K. Lehmann, *Die Erscheinungen des Herrn. Thesen zur hermeneutisch-theologischen Struktur der Ostererzählungen,* en *Wort Gottes in der Zeit.* Fsts Schelkle (Dü 1973); P. Gaechter, *Die Engelerscheinungen in den Auferstehungsberichten:* ZKT 89 (1967) 191-202; A. Legault, *Christophanies et Angélophanies dans les récits évangéliques de la Résurrection:* ScEspr 21 (1969) 443-457; G. Schille, *Die Himmelfahrt:* ZNTW 57 (1966) 183-199; J. Ratzinger, *Christi Himmelfahrt:* GLeb 40 (1967) 80-85; B. Martin, *Aufgefahren in den Himmel. Gedanken eines Nichttheologen:* GLeb 40 (1967) 85-93; Erick Franklin, *The Ascension and the Eschatology of Luke-Acts:* ScottJTh 23 (1970) 191-200; Gerhard Lohfink, *Die Himmelfahrt Jesu. Untersuchungen zu den Himmelfahrt- und Erhöhungstexten bei Lukas* (Mch, Kösel, 1971); *Die Himmelfahrt Jesu. Erfindung oder Erfahrung?:* SBS (1972); A. Schmitt, *Ps 16,8-11 als Zeugnis der Auferstehung in der Apostelgeschichte:* BZt (1973) 229-248.

«Resucitó al tercer día según las Escrituras» (1 Cor 15,4).

El estudio teológico de la resurrección del Señor prerrequiere el análisis exegético de su proclamación y la fundamentación apologética de la realidad del evento. Comenzamos por el primero; pero ya en su exposición no podremos menos de tocar incidentalmente algunos extremos que habrá que ponderar en la segunda.

1. Inventario de los textos

Los textos que, en una u otra forma, enuncian la resurrección del Señor se dividen fácilmente en dos grupos: uno comprende las narraciones evangélicas, a las que hay que agregar los once primeros versículos del libro de los Actos (Mt 28; Mc 16; Lc 24; Jn 20 y 21; Act 1,1-11); otro abarca una serie muy variada de pasajes esparcidos por todo el resto del NT, especialmente en el mismo libro de los Actos y en las epístolas paulinas. Estudiamos primero estos pasajes.

A. *Afirmaciones dispersas.*—Las afirmaciones de la resurrección de Jesús se encuentran en contextos de índole literaria muy diversa, a veces en formulación implícita y alusiva: unas presentan el tipo de «kérygma» o primer anuncio a los aún no creyentes, sean judíos o gentiles; otras toman la forma de una profesión de fe con ocasión del bautismo; otras se insertan en un párrafo de catequesis o de exhortación moral dirigida a los ya cristianos; otras, en fin, adoptan un ritmo casi poético de himnos litúrgicos. He aquí algunos ejemplos.

a) La proclamación apostólica culminaba en la afirmación de la resurrección de Jesús: «A este Jesús, Dios le ha resucitado... Tenga, pues, por cierto todo el pueblo de Israel que a este Jesús, a quien vosotros crucificasteis, Dios lo ha constituido Señor y Mesías». «Dios lo resucitó de entre los muertos, de lo cual nosotros somos testigos» (Act 2,32.36; 3,15; 4,10; 5,30-32). Así predica Pedro ante los judíos de Jerusalén. Del mismo modo habla Pablo en la sinagoga de Antioquía de Pisidia. «Dios lo ha resucitado... Os anunciamos la realización de la promesa hecha a nuestros padres, que Dios ha llevado a cabo para nosotros, sus descendientes, al resucitar a Jesús, según estaba escrito en el salmo» (Act 13,30.32-37). También ante un público no israelita, menos preparado para oír el men-

saje de la resurrección, Pablo lleva su discurso a este tema decisivo: «Dios ha fijado un día para juzgar en toda justicia a todo el orbe mediante el hombre que él ha elegido, ofreciéndonos a todos una garantía de credibilidad al resucitarlo de la muerte», así afirma Pablo a los atenienses (Act 17,31). Igualmente Pedro había anunciado la resurrección al centurión romano Cornelio (Act 10,40).

Si la proclamación de la resurrección de Jesús es el punto central del «kerygma», la conversión implica necesariamente la fe en ese evento decisivo. De hecho, para Pablo, la fe cristiana parece resumirse en que «creemos en el que resucitó de entre los muertos al Señor Jesús» (Rom 4,24). Lo mismo dice Pedro en su primera epístola: «Los que creéis en el Dios que resucitó a Jesús de entre los muertos» (1 Pe 1,21). De aquí se comprende por qué la fe en la resurrección del Señor se considera como la base de nuestra salvación, y por qué también se pone en relación con el bautismo: «Por el bautismo habéis sido sepultados con Cristo y habéis resucitado con él, porque habéis creído en el poder de Dios que lo resucitó de los muertos» (Col 2,12). Pablo, aludiendo sin duda al acto del bautismo, compendia las condiciones de nuestra salvación en la frase ya citada: «Si con tus labios confiesas que Jesús es Señor, y con tu corazón crees que Dios lo resucitó de entre los muertos, te salvarás» (Rom 10,9).

De esta fe, elemento distintivo y determinante del cristiano, se deduce la norma fundamental de su vida: «Como Cristo resucitó de entre los muertos..., así es nuestro deber llevar una vida completamente nueva... Sabéis que Cristo, una vez resucitado, ya no vuelve a morir...; porque murió, sí, por el pecado, una vez para siempre; y ahora vive y vive para Dios. Así, considerad que vosotros estáis ya muertos al pecado, y vivís en Cristo Jesús para Dios» (Rom 6,4.9-11). «Puesto que (por el bautismo) habéis resucitado con Cristo, buscad las cosas de arriba..., anhelad por ellas... Porque... vuestra vida está escondida en Dios con Cristo» (Col 3,1-3). Porque «los que viven, no deben ya vivir para sí mismos, sino para aquel que por ellos murió y resucitó» (2 Cor 5,15).

En fin, esta fe es el fundamento firme de nuestra esperanza. Porque, «si creemos que Jesús murió y resucitó, así también (hemos de esperar que) Dios llevará con Jesús (resucitándolos) a los que murieron en (la fe de) él» (1 Tes 4,14); porque «Dios, que resucitó al Señor, nos resucitará por la fuerza de su poder» (1 Cor 6,14; 2 Cor 4,14). Garantía de esta esperanza nuestra

es «el Espíritu de aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos..., el cual dará vida a nuestros cuerpos mortales en virtud de ese mismo Espíritu que habita en vosotros» (Rom 8,11).

La vida cristiana, su fe y su esperanza, se condensan en la liturgia como en su cumbre y en su fuente (cf. SC 10), y en ella buscan expresiones para manifestar y desahogar su fervor, cristalizando en himnos que cantan las maravillas de Dios en la historia de la salvación. Por su carácter rítmico-poético, la formulación es insinuante y alusiva, pero no equívoca. Tal el conocido himno en la epístola a los Filipenses: «Cristo Jesús... se anonadó tomando la forma de siervo, se humilló obedeciendo hasta la muerte... y por eso Dios lo exaltó por encima de todo (resucitándolo y glorificándolo), y le dio el nombre superior a todo nombre..., de modo que toda lengua confiese que Jesús es Señor, para gloria de Dios» (Flp 2,5-11). Otro himno leemos en la primera epístola a Timoteo: «El misterio de la piedad (Cristo), que se manifestó en la carne, fue justificado en el espíritu, contemplado por los ángeles, proclamado a las naciones, creído en el mundo, elevado a la gloria» (1 Tim 3, 16); la forma poética hace aquí difícil el detalle de la interpretación, pero la alusión a la resurrección y exaltación de Cristo es indudable. Citemos, finalmente, los primeros versículos de la epístola a los Romanos, de estructura también hímnica: «El evangelio de Dios relativo a su Hijo, nacido del linaje de David según la carne, establecido Hijo de Dios en poder según el espíritu en virtud de su resurrección de los muertos, Jesucristo nuestro Señor» (Rom 1,3-4).

b) No podemos detenernos aquí a discutir el origen, antigüedad y alcance de cada una de las fórmulas aquí citadas. Pero merece un análisis detenido otra que leemos también en Pablo y que tal vez es la más antigua de las que se conservan. Tiene la concisión y precisión de un símbolo de fe. Dice así: «Os transmití, ante todo, lo que yo mismo había recibido (por la tradición apostólica), a saber: que Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras y que fue sepultado; y que resucitó al tercer día según las Escrituras y que se apareció a Cefas, después a los Doce, después se apareció a más de quinientos hermanos de una vez—de los cuales la mayoría aún vive, aunque algunos han muerto ya—; después se apareció a Jacobo, después a todos los apóstoles; finalmente... se apareció también a mí» (1 Cor 15,3-8).

La antigüedad de esta fórmula es generalmente reconocida. Pablo escribe la primera carta a los Corintios el año 56-57,

o sea, unos veinticinco años después de los sucesos aludidos; pero aquí repite, como expresamente lo dice al comienzo de esas líneas, puntos de la enseñanza que había impartido al tiempo de su primera predicación, unos cinco años antes, hacia el 51; más aún, afirma que no había hecho en ello más que «transmitir» la doctrina que él mismo había «recibido» de los antiguos apóstoles. No sabemos a punto fijo cuándo ni dónde «recibió» Pablo esta fórmula: ¿en Damasco, a raíz de su conversión, hacia el año 36, de labios de Ananías?, ¿o de labios del mismo Pedro, cuando fue a visitarlo en Jerusalén (cf. Gál 1, 16), hacia el año 40?, ¿o la adoptó más tarde, en Antioquía, antes de emprender sus viajes misioneros, hacia el 44? En todo caso, se puede afirmar que a la fijación de esta fórmula se había llegado no mucho después del año 40, a más tardar; por consiguiente, la fórmula existía ya unos diez o doce años después de la muerte de Jesús. Y, sea que la aprendiese directamente de Pedro o no, Pablo en sus conversaciones con él no pudo menos de tocar este punto básico de la fe cristiana y del testimonio apostólico, indispensable para que «las columnas» de la Iglesia reconociesen como legítima su vocación de apóstol (cf. Gál 2,9).

Ignoramos, pues, dónde tuvo su origen esta fórmula. Unos opinan que su patria fue Antioquía; otros piensan que Jerusalén, a juzgar por algunos indicios; la discusión continúa porque no se aducen pruebas apodícticas ni en favor de su origen helenístico (Antioquía) ni en el del palestinense (Jerusalén). Lo único que quizás pueda asegurarse es que se usaba en la comunidad de Antioquía, con la que, como es sabido, estaba ligado Pablo estrechamente, y así, por brevedad, se puede intitular «antioquena». Cierto, en cambio, es que la fórmula no la acuñó el mismo Pablo, porque un examen literario pone en claro, a juicio de los exegetas, que la dicción de este párrafo es muy distinta del estilo característico paulino, con densidad de vocablos y giros que nunca más aparecen en sus epístolas.

Evidentemente, no todo el período que hemos copiado estaba comprendido en la fórmula primitiva: el apéndice sobre la aparición a Pablo está añadido por él mismo, como el inciso relativo a los supervivientes entre los quinientos hermanos; puede discutirse también si algunos de los elementos restantes, y en concreto las cuatro cláusulas precedidas de la conjunción «después», pertenecían a la fórmula en su estructura primordial. Dejemos a la exegesis la discusión de estos y otros detalles, como la identificación de «Jacobo» y «los apóstoles».

Retengamos tan sólo aquellos elementos que universalmente se admiten como constitutivos de la fórmula más primitiva:

«murió — por nuestros pecados — según las Escrituras
— y fue sepultado,
y resucitó — al tercer día — según las Escrituras
— y apareció a Cefas».

Salta a la vista la simetría de paralelismo antitético entre las dos partes: a la muerte y sepultura se contraponen la resurrección y aparición a Pedro; y en ambas partes el primer miembro de la frase se amplía con una explicación (teológica) y una referencia al AT.

Observemos que el dato de la aparición a Pedro parece insinuarse en otros dos pasajes del NT; en Marcos, el ángel del sepulcro encarga a las piadosas mujeres de «informar a los discípulos y a Pedro que... le veréis» (Mc 16,7), como sugiriendo que Pedro será beneficiario de una aparición especial o al menos testigo destacado en una común a todos los discípulos; Lucas, por su parte, antes de la aparición general pone en boca de los discípulos reunidos en el cenáculo aquella frase tan semejante a la de nuestro texto: «Realmente el Señor ha resucitado y se ha aparecido a Simón» (Lc 24,34).

Más adelante completaremos nuestro análisis.

B. *Perícopas narrativas.*—Los textos hasta aquí inventariados afirman categóricamente la realidad de la resurrección de Jesucristo y la colocan en el centro de la fe y vida cristiana, pero, fuera de un par de menciones de las apariciones, no aportan pormenores concretos. Para conocerlos hay que acudir a las narraciones de los evangelios, que en su estructuración por la tradición oral y en su redacción escrita son indiscutiblemente posteriores.

a) *Mc 16.*—Comenzando por Marcos, hay que examinar por separado las dos partes en que se divide su último capítulo, porque la segunda no pertenece a su texto primitivo.

En los primeros versículos (v.1-8) se nos dice que unas piadosas mujeres, dos de ellas nombradas poco antes en la narración del sepelio (15,47), con intención de ungir el cadáver del Maestro, fueron de mañana al sepulcro; lo encuentran abierto, y en su interior ven a un ángel que les anuncia la resurrección de Jesús y les señala el sitio donde había estado depositado su cuerpo. Se ha llamado la atención sobre este detalle: primero se anuncia la resurrección, después se señala

el sepulcro vacío; éste no se presenta como prueba, sino como mera consecuencia y signo connatural de aquella. A continuación encarga el ángel a las mujeres urjan a Pedro y a los discípulos la vuelta a Galilea, donde verán a Jesús. Se promete, pues, una aparición del Señor resucitado; pero, sin describirla, se cierra la narración con una frase que, como colofón, resulta sorprendente: «(las mujeres) salieron huyendo del sepulcro, porque estaban sobrecogidas de temor y espanto; y no dijeron nada a nadie, porque tenían miedo» (v.8).

¿Fue la intención de Marcos poner aquí punto final a su evangelio? Y, en este caso, ¿qué quería indicarnos con esa conclusión tan abrupta? ¿O es que la página en que se describía aquella aparición prometida se perdió desde muy antiguo por alguna causa imposible de averiguar? No tenemos para qué discutir las innumerables hipótesis que se han construido y que, en gran parte, dependen de presupuestos establecidos al margen del texto mismo. Más prudente es abstenerse de armar un tinglado teológico sobre una base de arena.

Respecto a los versículos finales (v.9-20) se admite hoy día universalmente que no formaban parte del evangelio tal como Marcos lo redactó, sino que fueron añadidos posteriormente por un escritor eclesiástico, desconocido para nosotros, quien en su estilo—y bajo la inspiración del Espíritu Santo—amalgamó datos que a continuación vamos a encontrar en los otros evangelios. Podemos, pues, prescindir de estos versículos. Esto, sin embargo, no impide que los citemos cuando haya ocasión; porque, aunque su información sea secundaria y derivada, dan testimonio de la creencia de la Iglesia, donde esa perícopa fue redactada y aceptada como verídica y fiel al «kerygma».

b) *Mt 28.*—El último capítulo de Mateo contiene cuatro perícopas de índole muy diversa.

En la primera (v.1-8), dos piadosas mujeres—Marcos mencionaba tres—van al sepulcro. Un ángel que acaba de abrirlo les anuncia la resurrección del Señor con expresiones muy parecidas a las que hemos leído en Marcos; pero, a diferencia de lo que allí se decía, las mujeres corren a dar noticia de todo a los apóstoles.

El dato más curioso de este pasaje es el que se indica al principio; se diría que las mujeres casi llegan a tiempo para presenciar la bajada del ángel y su acción de remover la piedra: «Y he aquí que se produjo un temblor de tierra, porque un ángel del Señor bajó del cielo y, acercándose, remo-

vió la piedra». Con todo, la partícula de transición «y he aquí» es muy característica de Mateo sin expresar simultaneidad temporal. De todos modos, se podría tal vez decir que se advierte aquí el atractivo irresistible de lo misterioso y el deseo curioso de aproximarse lo más posible. Pero el misterio de la resurrección de Jesús es inaccesible; ni Mateo ni ningún otro evangelista ha tenido la osadía de describirlo o de hacerlo objeto de la observación de testigos humanos.

La segunda perícopa (v.9-10) narra brevemente una aparición del Resucitado a las dos piadosas mujeres; éstas se abrazan a sus pies y «le adoran». Resulta extraño que Jesús les repita la misma orden de avisar a los apóstoles que momentos antes les había dado el ángel. La aparición a las mujeres no tiene correspondencia en Lucas, que parecería más bien excluirla (cf. Lc 24,22-24); pero la tiene en Juan, aunque éste habla de aparición a la Magdalena sola (Jn 20,11-18).

¿Se trata de apariciones distintas o de la misma? Lo último parece más probable, si no queremos poner dos apariciones casi seguidas a la Magdalena: una a ella sola y otra a ella con su(s) compañera(s). Por otra parte, son conocidas tanto la tendencia de Mateo a pluralizar como la de Juan a individualizar. Los testimonios de Mateo y Juan hablan, pues, de una aparición a «mujeres», siendo María Magdalena una de ellas o la única.

Lo cierto es que no se dio importancia a esta aparición, a la que no se encuentran más referencias en ningún otro documento; y así tiene razón Lucas al decir que aquella misma noche los discípulos reunidos en el cenáculo sólo reconocen que «el Señor se ha aparecido a Simón» (Lc 24,34); si han oído algo de una aparición a mujeres, hacen caso omiso de ella (cf. Jn 21,14).

De carácter muy peculiar es la tercera perícopa (v.11-15); en ella se habla del soborno de los guardas del sepulcro, de quienes sólo nos había informado el mismo Mateo (27,62-66). Ellos ven la aparición angélica que les aterra (v.4), pero no al Señor resucitado. La narración tiene un sabor apologético muy marcado, y esto mismo puede hacerla sospechosa ante una crítica puramente histórica.

No se puede negar que este pasaje pertenece a un estrato secundario de la tradición: supone una situación de polémica entre la Iglesia y la sinagoga sobre el hecho de la resurrección. Los judíos, al negarla, atribuían la desaparición del cadáver a un escamoteo de parte de los discípulos. Esto es lo que se infiere de este pasaje, y esto nos hace pensar que

la realidad del sepulcro vacío era admitida por los mismos judíos, que intentaban dar alguna explicación, sin aceptar la verdad de la resurrección de Jesús. Mateo refuta esa acusación contra los discípulos, mostrando que un robo fraudulento hubiera sido imposible, porque las autoridades judías tenían que haber estado interesadas en impedirlo; el fraude, pues, estaba de su parte, no de la de los cristianos.

Respecto al hecho de la guardia del sepulcro hay que permitir aquí un margen amplio a una ficción literaria, bordada sobre hechos y situaciones que no tenemos medios para averiguar y delimitar. Por lo mismo, aconsejamos al lector que nunca caiga en la tentación de construir una prueba apologética de la resurrección basándose en el testimonio de esos testigos, no sólo dormidos, como diría Agustín, sino, además, innominados, y quién sabe si inexistentes.

En compensación, el terremoto y la remoción de la piedra del sepulcro evocan la derrota de la muerte y la apertura del «sheol»; la cavidad vacía de la tumba encarna una pregunta y una llamada; el pánico de los guardas y el temor de las mujeres visualizan la perplejidad y poquedad del hombre, incrédulo o creyente, ante los misterios de Dios. La escenificación apologética está cargada de teología.

En la cuarta perícopa (v.16-20) volvemos a una situación más real y controlable: Jesucristo se aparece a los discípulos, bien conocidos por todo el evangelio, y precisamente en aquella Galilea donde se había desarrollado la mayor parte de su vida. Al ver a Jesús, unos le adoran, dice Mateo, otros dudan o, más bien, titubean en creer que sea él verdaderamente. Jesús da a sus discípulos la misión universal y promete su ayuda y presencia hasta el fin de los tiempos.

Dejando para su lugar el estudio de las implicaciones teológicas, sólo ocurren un par de observaciones.

Notamos, primero, que Mateo refiere únicamente una aparición a los apóstoles, pero en la evaluación de este elemento debemos ser cautos; porque es sabido que Mateo se complace en el acoplamiento de temas similares en síntesis complexivas.

Segundo, la localización de la aparición «en un monte» tiene significación teológica más que geográfica: el monte es símbolo de las grandes revelaciones y teofanías. Recuérdese el monte Sinaí. Mateo había colocado el primer sermón de Jesús en un monte (Mt 5,1), lo mismo que la transfiguración (Mt 17,1), y no olvidemos el «monte muy elevado» desde donde Satanás mostró a Jesús todos los reinos de la tierra, prometiéndole tentadoramente el poder sobre todos ellos (Mt 4,8-9). Con el monte de la tentación forma simetría, por sublime antítesis, este monte de Galilea, donde Jesu-

cristo afirma su poderío sobre todas las cosas, recibido de Dios, y da a sus apóstoles la orden de extender el reino de Dios por todo el mundo.

Finalmente, no deja de ser significativo en la teología universalista de Mateo el que, con elegante inclusión, la misión de los apóstoles «al mundo entero» se proclame en aquella misma «Galilea de los gentiles» (4,15), donde había comenzado la predicación de Jesús.

c) *Lc 24*.—También la narración de Lucas se divide en cuatro perícopas.

La primera (v.1-12) relata, como Marcos y Mateo, la visita de las mujeres al sepulcro y la aparición angélica con el anuncio de la resurrección; ellas dan cuenta de todo a los discípulos, pero éstos no les dan crédito.

Las convergencias y discrepancias con los otros dos sinópticos son patentes y no es necesario detenerse a examinarlas. Sólo hay que llamar la atención sobre el trueque que da Lucas a la frase del ángel o de los «dos ángeles», según él; en Mateo y Marcos era: «en Galilea lo veréis, como él os dijo»; Lucas, sin aludir al lugar de la futura aparición, trae a la memoria «lo que él os dijo en Galilea»; esto le permite poner la aparición a los apóstoles en otra localidad (v.6; Mt 28,7; Mc 16,7).

La perícopa se cierra mencionando brevemente una visita de Pedro al sepulcro, de la que Juan nos dará más detalles. Una aparición de Jesús a Pedro no se describe, pero se enuncia pocos versículos más abajo, con una fórmula muy semejante, como dijimos, a la antioquena (v.34; 1 Cor 15,5).

Sigue el bellísimo episodio de los discípulos de Emaús (v.13-35), peculiar a Lucas (cf. Mc 16,12). Su inserción en la marcha general de la narración es un poco desmañada: prueba de que no formaba parte del bloque primitivo.

La intención o finalidad catequética parece innegable; se describe finamente el camino hasta la fe en el Señor: primero es la noticia vaga, la esperanza frustrada, pero no abandonada en el fondo; sigue el interés hacia la persona de Jesús, todavía velada o más bien manifestada a medias; luego nace la apertura a la fe, la atención a la palabra del Señor que se va revelando, la reflexión sobre la Escritura que nos lo anuncia, y de ahí la superación del escándalo de la cruz; por fin, el pleno reconocimiento de Jesucristo en el «partir del pan», con evidente alusión a la cena eucarística, aunque no hay que pensar que en Emaús Jesús resucitado repitiese el gesto de la última cena y celebrase, como quien dice, una misa.

También en Juan encontraremos una aparición con resabios de liturgia eucarística. En los Actos, Pedro habla de «los testigos privilegiados que comimos y bebimos con él después de su resurrección» (Act 10,41). Con esto parece indicarse que alguna o algunas apariciones tuvieron lugar cuando los discípulos estaban reunidos a la mesa (cf. Mc 16,14; Lc 24, 41-43).

Es indudable que la tendencia catequética ha matizado fuertemente toda la narración, y nos es imposible cerciorarnos históricamente de sus múltiples pormenores; pero esto no da base para rechazar de punta a cabo una aparición concedida a unos discípulos de «los demás», fuera del círculo de «los Doce». Si Pablo menciona una «a quinientos hermanos juntos» (1 Cor 15, 6), no parece haber razón para negar *a priori* otra a «dos de ellos».

El párrafo siguiente parece fundir en una, dos (o más) apariciones a los apóstoles con otros discípulos (v.33.36-49). Porque no es plausible que Lucas ponga la ascensión del Señor en el mismo día de Pascua, contra lo que expresamente afirma en el libro de los Actos. Además se descubren en el texto censuras muy características de Lucas cuando enlaza literariamente distintas escenas en una sola; un sencillo: «y les dijo», como el que leemos aquí en la mitad de esta perícopa, sirve de partícula de transición (v.44; cf. 4,23).

Prescindiendo de si se trata de una o de dos apariciones, distinguimos claramente dos partes. La primera se concentra en la anagnórisis o identificación del resucitado con el Jesús que habían conocido; para ello se multiplican las palabras y las acciones: no solamente les muestra él sus manos y pies y se brinda a que le palpen, sino que llega hasta el extremo de ponerse a comer delante de ellos. Diríase que aquí hay un empeño muy insistente en acentuar la corporalidad de Jesucristo resucitado. Si en esta primera parte se ponían de relieve las acciones, en la segunda se realzan las palabras: Jesucristo explica a sus discípulos la Escritura como profecía sobre él mismo y les da la clave y la luz para interpretarla siempre así; recuérdese el «según las Escrituras» de la fórmula antioquena. Sigue el mandato de la misión universal y la promesa del Espíritu Santo; ésta puntualiza la de ayuda y presencia hasta el fin de los tiempos, referida por Mateo.

Finalmente hay que notar la localización de esta aparición, única o doble, en Jerusalén, no en Galilea; para ello vimos cómo Lucas había retocado el anuncio de los ángeles a las mujeres.

Esta localización podría obedecer a la tendencia teológica de Lucas de centrar la vida de Cristo en Jerusalén. Tendríamos el hecho curioso de que Lucas, movido por un teologúmeno suyo, coloca la aparición del Señor resucitado en Jerusalén y en una «sala», y Mateo, por razón de otro teologúmeno peculiar, la sitúa en un «monte» y precisamente en «la Galilea de los gentiles».

Luego discutiremos brevemente este problema de la localización de la o las apariciones del Señor.

Por fin, tenemos la perícopa, muy sucinta, sobre la ascensión (v.50-53). Lucas pensaba aclarar este punto en su segundo libro, y para cerrar el primero le bastaba con una indicación sumaria.

d) *Act 1,1-11.*—En efecto, los primeros versículos de los Actos describen con más pormenores la subida del Señor a los cielos. Entresaquemos algunos detalles.

El primero es el relativo a la duración del período de las apariciones; éstas se supone que fueron frecuentes y se dice que tuvieron lugar durante «cuarenta días». No es necesario entender esta cifra con exactitud matemática; más razonable será considerarla como un número redondo o, mejor aún, simbólico.

Cuarenta días había pasado Moisés en el Sinaí para recibir la Ley; cuarenta días había caminado Elías por el desierto hacia el monte Horeb (Sinaí) para recibir una importantísima revelación. Moisés y Elías habían sido los grandes precursores del Mesías y, recordémoslo, habían aparecido al lado de Jesús en su transfiguración (Lc 9,30 par.). Así esta cifra reviste una significación religiosa profunda; expresa el período en que se realizan las grandes teofanías. Los apóstoles alcanzan en ese tiempo la plenitud de la experiencia pascual y la fe perfecta en la divinidad de Jesucristo.

Además, Lucas tiene interés en mostrar el carácter peculiar, privilegiado y único de los apóstoles como «testigos de la resurrección».

Sin determinar su duración, la frase que el mismo Lucas pone en labios de Pedro en la instrucción a Cornelio implica un período prolongado de apariciones: «los que comimos y bebimos con él después de su resurrección» (Act 10,41).

Al fin de ese período trae Lucas una aparición, la última, según él, durante un banquete (v.4). Tal vez, como en el episodio de Emaús, insinúa Lucas la presencia de Jesús glorificado, aunque ahora invisible, en la cena eucarística. Aquí

se repite, variando las fórmulas, la promesa del Espíritu Santo y, después de descartar la pregunta descaminada de algunos, se recuerda a los apóstoles la misión universal, abriendo una perspectiva indefinida hacia la parusía (v.4-8).

Se clausura el relato con la descripción de la ascensión, que en el evangelio apenas se había esbozado (v.9-11); allí se decía que Jesús «se apartó de ellos, mientras con las manos alzadas les bendecía» (Lc 24,50); aquí se habla de un «ser alzado y recogido por una nube» (v.9).

Estas expresiones han de interpretarse, no espacial, sino simbólica y teológicamente: «la nube» es símbolo muy frecuente en el AT de la presencia divina; y la «elevación» simboliza el traspaso a ese otro modo de existencia más excelente, sobrehumano y supratemporal, que Pablo califica de «espiritual» o «celeste» en un sentido que más adelante tendremos que precisar (cf. 1 Cor 15,44-49); en una palabra, es el paso al estado de «gloria», «a la diestra del Padre».

e) *Jn 20-21*.—El capítulo 20 de Juan contiene los relatos de las visitas al sepulcro y de tres apariciones, la primera de las cuales no entra en la cuenta de las que tuvieron por videntes a «los discípulos» (cf. 21,14).

Por los otros evangelios conocíamos ya la visita al sepulcro por un grupo de mujeres, entre las que siempre se nombraba a María Magdalena. Aquí (v.1-2.11-13) no se mencionan las otras; tal vez esto obedece a la tendencia individualizante de Juan: la de destacar a un individuo dentro de un grupo. La Magdalena habla en plural (v.2) y, en verdad, no es probable que hubiese ido sola al sepulcro tan «temprano, cuando aún había oscuridad» (v.1).

Dicho sea de paso que la anotación de la hora, sin quitar nada a su exactitud cronológica, parece estar cargada de sentido teológico: se indica el crepúsculo de una fe que camina entre sombras, pero pronto se iluminará a la luz esplendente del misterio pascual. Por contraste, recordemos la observación del mismo Juan de que, cuando Judas se retiró de la compañía de Cristo y salió del cenáculo, ya «era de noche» (13,30).

Magdalena de momento sólo ve la piedra removida de la entrada y por ello se percata de que el sepulcro no contiene más el cuerpo de Jesús, y corre a decírselo a los discípulos.

Más tarde vuelve al sepulcro, y entonces es cuando por primera vez advierte la presencia de dos ángeles; pero éstos nada le dicen de la resurrección: esta sorpresa se la reservan al mismo

Jesucristo. Se habrán observado las semejanzas y divergencias con los otros evangelios.

Entre estas dos idas de la Magdalena al sepulcro se intercala la visita al mismo de Pedro con «el otro discípulo», «al que Jesús amaba» (v.2.3-10).

Las figuras de Pedro y el otro discípulo, que es, a no dudarlo, Juan, de perfiles psicológicos muy reales, dejan translucir en filigrana un sentido eclesial, que expondremos con ocasión del capítulo 21.

Estos dos apóstoles no tienen ninguna visión angélica; pero han inspeccionado cuidadosamente el sepulcro, y la única conclusión que pueden deducir es la de que el cadáver ni ha sido robado por los enemigos, ni transportado por un amigo, ni secuestrado por un indiferente: la posición de los lienzos y del sudario lo patentizan. Juan es el que parece adelantarse a sacar una consecuencia positiva: «vio y creyó». Hubiera podido creer sin ver, si hubiese entendido las Escrituras, porque Jesús «resucitó según las Escrituras»; pero su fe necesitaba una confirmación mayor.

Hasta dónde llegó entonces esta fe no nos lo dice claramente; quizá quiere enseñar a los cristianos de épocas posteriores lo que después expresará con palabras del Señor: se puede y debe creer, aun sin verle a él directamente, por el testimonio de la Escritura, por los indicios de la resurrección, en sí tal vez ambiguos, y, más que nada, por el testimonio de los que le vieron.

Con la segunda ida de la Magdalena al sepulcro se enlaza la aparición de Jesús a la misma (v.14-18). Muy significativamente, María reconoce al Maestro al ser llamada por su nombre. Observamos arriba la diferencia de actitudes: en Mateo, las mujeres abrazan los pies del Señor al par que le adoran, sin que él lo impida (Mt 28,9); en Juan, Jesús prohíbe a María que intente retenerle, dando la razón en aquella frase enigmática del ascenso al Padre.

Nos parece que la interpretación más adecuada es la de considerar esa cláusula como elíptica y parafrasearla más o menos en esta forma: «No pretendas retenerme por aquello de que aún no he subido al Padre», apoyándote en una razón que tú das por cierta, pero es equivocada. En todo caso, no hay que interpretarla como si la Magdalena hubiese casi atrapado al Señor en el momento de resucitar y antes de haberse presentado al Padre; sería absurdo imaginar semejante intervalo. Más bien, Jesucristo, con esas palabras, le da a enten-

der que sus relaciones con los suyos han cambiado radicalmente, porque del nivel sensible y palpable se han transportado a un nivel espiritual y de fe, más real y más profundo; ya no pertenece él a este mundo, sino que vive en el seno del Padre, y así está presente a nosotros con un modo nuevo de presencia.

A continuación ordena Jesús a la Magdalena que anuncie la resurrección a los apóstoles. En este detalle Juan coincide con Mateo (Mt 28,10), pero la formulación es típicamente joanea. María, como las mujeres en Mateo y Lucas, inmediatamente ejecuta esta orden.

Al atardecer de aquel mismo día tiene lugar la aparición a los apóstoles, estando ausente sólo Tomás (v.19-23).

Las acciones de Jesús se asemejan a las descritas por Lucas, sin tanto énfasis en la corporalidad y con más acento en la identidad del resucitado. Sus palabras se asemejan también a las referidas por Lucas, pero con diferencias significativas: Juan habla de misión, del Espíritu Santo y del perdón de los pecados, como Lucas; pero se distingue de él en presentar, no ya la promesa, sino la colación del Espíritu, y en poner el perdón de los pecados, no como resultado de la predicación, sino como efecto de un poder otorgado a los apóstoles.

La reacción de éstos a la vista del Señor resucitado es también distinta: en Lucas, espanto y miedo; en Juan, por el contrario, «los discípulos se regocijaron al ver al Señor». En cambio, Juan concuerda con Lucas en situar esta aparición en Jerusalén y en el mismo día de la resurrección.

Característico de Juan es el saludo de Jesús dando la paz, la que él había prometido y conferido anticipadamente en la última cena (Jn 14,27).

La segunda aparición a los apóstoles se coloca a los ocho días de la anterior y, al parecer, también en Jerusalén, puesto que no se indica cambio de escenario (v.24.29). Ahora está presente Tomás, quien, a pesar de las aseveraciones de sus compañeros, se empeña tercamente en no creer la resurrección mientras no vea y palpe al Resucitado.

Mateo nos había hablado de dudas y titubeos de «algunos»; Juan señala con el dedo a un individuo en singular y extremiza su actitud incrédula. ¿Tendremos aquí otro caso de pluralización en Mateo y de individualización en Juan, según su costumbre? ¿Es Mateo el que ha acoplado en una escena las dudas y la fe de los apóstoles, o es Juan quien las separa en dos escenas distintas y distanciadas temporalmente? Cues-

tiones de menor importancia, que no tocan a la esencia de los eventos.

Juan hace transcurrir entre ambas apariciones una semana. ¿Será esta semana una construcción teológica, paralela a la primera semana del ministerio público, que se cerró en Caná con la fe de los discípulos? Y ascendiendo más, ¿querrá Juan señalar la primera semana de la Iglesia, contrapuesta a la primera semana de la creación? Conjeturas posibles; pero no podemos estar seguros de haber adivinado el pensamiento del evangelista.

De nuevo se subraya la identidad con el crucificado, señalando en particular la herida del costado, que solo Juan había mencionado (19,34). No se nos dice si Tomás accedió a la invitación de meter sus dedos en las llagas, conservadas después de la resurrección; para Juan no tiene importancia más que la confesión de fe del discípulo, que ha llegado a creer. Es la confesión que Juan espera de su lector cristiano: «¡Señor mío y Dios mío!», exclamación con sentido afirmativo y directo: «Tú eres mi Señor y mi Dios».

La escena se clausura, de manera clásicamente joanea, con una palabra del Señor que proclama bienaventurados a los que han creído aun sin ver.

Evidentemente que ni «el discípulo amado», que «vio y creyó» (v.8), ni Tomás mismo, que ha «visto y creído», quedan excluidos de aquella bendición; lo que Juan quiere inculcar, como lo indica en el epílogo, es que la bendición alcanza también a los cristianos de épocas posteriores que, sin ver, han creído y, precisamente por haber creído, han obtenido la vida en el nombre de Jesús, Cristo e Hijo de Dios (v.30-31).

El capítulo 21 es, a todas luces, un apéndice, porque el evangelio había concluido con el epílogo del capítulo anterior. En éste se contienen dos escenas, continuación una de la otra.

La primera es una aparición a un grupo de discípulos junto al lago de Tiberíades (21,1-14). Se dice que es «la tercera» de las reseñadas en este evangelio, porque en la cuenta no entra la aparición a la Magdalena. La ribera del lago es, sin duda, la costa occidental. Es, pues, una aparición en Galilea, como en Mateo; pero las dos no pueden armonizarse. Lo peculiar de ésta es ir acompañada de una pesca maravillosa o milagrosa, que hace pensar en la misión de los apóstoles como «pescadores de hombres» (Mc 1,17) y, sobre todo, recuerda la pesca prodigiosa relatada por Lucas al comienzo de la vida pública (Lc 5,4-11).

Las diferencias entre ambas descripciones no son mayores que las que se descubren entre los relatos de un hecho ciertamente idéntico en distintos evangelios; por sí solas no forzarían a establecer la duplicidad del episodio. La única diferencia de monta es la diversidad del tiempo que se les asigna; pero tampoco son raros en los evangelios, tanto en el de Lucas como en el de Juan, desplazamientos cronológicos por motivos literarios o teológicos. La interrogación queda, pues, abierta: ¿se trata de dos episodios similares o de uno solo, como se inclinan hoy día a pensar gran número de exegetas? Y, en este caso, ¿es Juan el que pospone un suceso prepascual, o Lucas el que antedata una escena posresurreccional?

En la narración de Juan, más que en la de Lucas, flota en la superficie un pensamiento «eclesial» muy definido, lo mismo que en el resto del capítulo, que podría titularse: «tratado conciso de eclesiología joanea». Abundan los símbolos e insinuaciones eclesiales: la red única que no se rasga; la multitud de peces y su número, cuyo significado, probablemente gemátrico [1] o críptico, nos escapa, pero posiblemente es eclesial; la parte activa y directiva de Pedro, que casi podríamos calificar de primacial; y, para remate, el banquete comunitario preparado por el mismo Jesús, alusión velada a la eucaristía.

Con este desayuno matinal en compañía de Jesús se enlaza la escena siguiente descrita en un díptico (v.15-23). Los protagonistas habían actuado ya en la anterior. Allí los habíamos visto, cada uno en su papel: Pedro como el jefe y el hombre de acción y decisión, Juan como el observador atento y penetrante y el inspirador delicado de la conducta a seguir.

Nos atreveríamos a traducirlo en lenguaje eclesiológico: Pedro como jerarca, Juan como carismático. Pedro había invitado a los otros discípulos a pescar—acción que simboliza la actividad apostólica de la Iglesia—, y después de la pesca Pedro es el que sube a la barca y arrastra a la playa la red rebosante; Juan, en cambio, es el primero en reconocer al Señor y decírselo a Pedro.

En esta segunda escena, la primera tabla del díptico se dedica al jerarca, Pedro: Jesús le confiere el encargo y, consiguientemente, los poderes de apacentar el rebaño del mismo Jesús; acto seguido se le insinúa la obligación de dar la vida por las ovejas, como el buen pastor.

1 Por «gematría» se entiende la sustitución de un nombre o título por una cifra, suma de los valores numéricos de sus letras, que, como es sabido, en la antigüedad hacían también el oficio de números.

Recordamos instintivamente la escena junto a Cesarea de Filipo descrita por Mateo (Mt 16,16-19): en Mateo teníamos una profesión de fe de parte de Pedro y una promesa de potestad bajo los símbolos de la roca y de las llaves; en Juan tenemos una protesta de amor de parte de Pedro y una colación de oficio y poder bajo el símil del pastor y la grey. ¿Tendremos también aquí un duplicado literario de un episodio único?; ¿habrá que decir que Mateo anticipó un suceso pospascual, o viceversa? No nos toca discutirlo aquí, aunque opinamos que son sucesos distintos.

Pasemos a la segunda hoja del díptico: la figura central es «el otro discípulo», «el amado», el carismático; sobre él gira la conversación. Pedro, por expresa invitación de Jesús, sigue al Señor; pero también le sigue Juan, el confidente de la última cena, sin una invitación expresa; sigue porque es «al que Jesús amaba», y sigue por amor. Institución y carisma, la Iglesia jerárquica y la carismática, en armonía mutua y, al mismo tiempo, en misterio mutuo: «Señor, y éste ¿qué?»; las dos o, mejor dicho, la única Iglesia con sus dos elementos, el jerárquico e institucional, y el carismático o profético, sigue al Señor «hasta que venga», porque así «da gloria a Dios» (v.19.22).

* * *

Nos hemos entretenido, tal vez más de la cuenta, en la exegesis, y, sin embargo, no la hemos agotado; solamente hemos querido dejar consignados algunos extremos que en los capítulos siguientes habremos de utilizar, ampliar y profundizar.

2. Resumen del testimonio neotestamentario

¿Qué resultados arroja nuestra encuesta?

Por el momento vamos a ceñirnos a analizar las afirmaciones relativas a la realidad de la resurrección de Jesucristo, dejando para capítulos posteriores el estudio de la interpretación teológica con que acompañan su testimonio. En este análisis hay que proceder con lealtad, oyendo a los testigos y esforzándose por entender qué es lo que ellos pretenden afirmar; porque el principio supremo de toda exegesis es dejar hablar a los textos mismos de modo que digan lo que objetivamente quieren decir. Todavía no nos ponemos a juzgar el valor de ese testimonio; ahora sólo investigamos el sentido que *ellos* dieron a sus afirmaciones.

Preferimos ahorrar al lector el prolijo y enojoso análisis de las fuentes de estas narraciones evangélicas; podrá hacerlo

siguiendo los autores citados en la bibliografía. A nosotros nos basta con examinar el testimonio apostólico, tal como lo hallamos consignado en los libros del NT.

A. *Afirmación central.*—El punto central en que convergen todos los testimonios está condensado en aquellas frases: «Verdaderamente el Señor ha resucitado» (Lc 24,34), o «resucitó al tercer día según las Escrituras» (1 Cor 15,4). Estas frases pertenecen al «kerygma» más primitivo. Porque ésta se consideraba ser la verdad salvífica fundamental y nueva que había que anunciar (cf. Act 1,22) y que de hecho se predicó desde el principio, tanto a judíos como a griegos (cf. Act 2,24.32; 3,15; 4,10; 10,40-41; 13,30-31; 17,31). El acto de fe en la resurrección de Jesús se exige como básico e imprescindible (Rom 10,9).

Al afirmar que Jesucristo ha resucitado, ¿qué entienden estos testimonios por «resurrección»?

Ante todo, un acontecimiento real, tan real como el de su muerte en la cruz, pero distinto de éste; ambos eventos se contraponen y se complementan: «Murió... según las Escrituras..., y resucitó... según las Escrituras» (1 Cor 15,3-4). No cruza por la mente de los apóstoles el pensamiento de que sólo haya tenido lugar un único acontecimiento: el de la crucifixión, cuyo valor salvífico hayan percibido ellos posteriormente interpretándolo con el concepto y nombre de «resurrección». Ellos dan su testimonio no como una mera interpretación de la muerte de Jesús, sino como la afirmación de una nueva realidad factual acaecida a su Maestro, o mejor, una acción de Dios respecto de él: «A este Jesús, a quien vosotros crucificasteis, Dios lo ha resucitado» (Act 4,10). La posibilidad de que en este testimonio suyo se ilusionen o equivoquen no es cuestión que pueda oscurecer la claridad del sentido de sus afirmaciones: por «resurrección» ellos han entendido un evento real y distinto de la muerte de Jesús: «Verdaderamente [a] ha resucitado» (Lc 24,34).

En segundo lugar, por «resurrección» entienden la vuelta del estado de muerte al de vida. Es frecuentísima la fórmula: «resucitó de entre los muertos» o «de la muerte» (v.gr., Mc 9,9; Mt 17,9; Act 3,15; 4,10; 10,41; 13,34; 17,3.31; Rom 4,24; 6,4.9; 8,11; 10,9; 1 Cor 15,12.20; Ef 1,20; 1 Tes 1,10; 2 Tim 2,8; 1 Pe 1,21). No tiene sentido el que las mujeres vayan al sepulcro «buscando entre los muertos al que está vivo» (Lc 24,5). Porque Jesús murió, es verdad, y fue sepultado; pero ya no

[a] ὄντως.

pertenece más al reino de los muertos, sino que vive de nuevo, con vida verdadera y más perfecta: «Cristo, una vez resucitado de entre los muertos, ya no muere: la muerte no tiene señorío sobre él» (Rom 6,9-10; cf. Act 13.14).

En tercer lugar, su resurrección, tal como los apóstoles la explican, no es meramente la vuelta a esta vida y a nuestro mundo espacio-temporal, sujeto a la corrupción y a la muerte. No es, pues, la mera reanimación de su cadáver o su revivificación, como en los casos del joven de Naím, o de Lázaro, o en los milagros que en el AT se contaban obrados por Elías o Eliseo. Los apóstoles consideran la resurrección de Jesús como su traspaso a la vida definitiva, al estado estrictamente escatológico de la resurrección final. Así se comprende por qué Pablo se esfuerza por persuadir a sus oyentes de que, según Moisés y los profetas, el Mesías había de ser «el primero (y predecesor) de la resurrección de los muertos» (Act 26, 22-23).

La resurrección, por lo tanto, en el pensamiento de los apóstoles no es la supervivencia del recuerdo de aquel que ellos habían admirado como Maestro y Profeta «poderoso en obras y palabras» (cf. Lc 24,19; Act 2,22; 10,38); ni únicamente el triunfo de la empresa y obra de Jesús; ni tampoco puramente la inmortalidad de su alma glorificada por Dios, concepto éste incomprensible e inaceptable en mentalidad judaica. Por resurrección entienden ellos el traspaso de Jesús en toda la extensión de su totalidad humana, espiritual y corpórea, al estado definitivo de la vida eterna.

En el Apocalipsis se le presenta diciendo de sí mismo: «Yo soy... el Viviente, el que estuvo muerto, y he aquí que vivo por los siglos de los siglos» (Ap 1,17-18).

Así lo entienden los apóstoles, aunque no acierten a explicárselo ni a explicárnoslo adecuadamente, porque es imposible formar un concepto exacto de esa realidad misteriosa de la vida escatológica.

En algunas narraciones de los evangelios se insistía, como hemos visto, sobre la corporalidad de Jesucristo resucitado. No discutamos ahora el valor que en sí puedan tener para nosotros esas narraciones tan concretas y, por así decirlo, macizas. Advirtamos, con todo, que las apariciones no lo son tanto como a primera vista parecen; lo explicaremos un poco más abajo. Pero una cosa sí podemos y tenemos que admitir:

así, y no de otra manera, entendieron ellos la resurrección de Jesucristo: una resurrección «corporal», es decir, «total del hombre» Jesús.

B. *Identidad del Resucitado.*—La resurrección de Jesucristo implica, por ello, según estos testimonios, una continuidad y una discontinuidad: continuidad, porque es el mismo Jesús de Nazaret; discontinuidad, porque su vida es ahora completamente diferente y nueva.

La afirmación de que Jesucristo ha resucitado incluye, evidentemente, la identidad del «Cristo que murió, fue sepultado y resucitó al tercer día» (1 Cor 15,3-4). De ese mismo «Jesús de Nazaret, que Dios acreditó ante vosotros obrando por su medio ante vuestros ojos milagros y prodigios y señales», de ese Jesús que «vosotros clavasteis en la cruz e hicisteis morir por manos de impíos (gentiles)», de ese mismo se afirma que «Dios lo resucitó, de lo cual somos testigos» (Act 2,22-24.32).

Al anunciar la resurrección, es frecuente exponer en sus rasgos principales la vida terrestre de Jesús, especialmente su crucifixión y muerte (Act 3,13-15; 4,10; 5,30-31; 10,37-40; 13,27-31; 1 Cor 15,3-4). Recordemos que se considera como condición necesaria para completar el número «Doce» de los testigos cualificados de la resurrección, la de haber acompañado a Jesús durante toda su vida, «a partir del bautismo de Juan» (Act 1,21-22). Luego oiremos a Festo referir al rey Agripa el caso del prisionero Pablo en estos términos: «Se trata de una controversia entre judíos a propósito de un tal Jesús, que murió y que, al decir de Pablo, está vivo» (Act 25,19). No puede existir la menor duda sobre la persuasión de los testigos acerca de la identidad del Resucitado con el Jesús «que había entrado y salido entre ellos» durante largos años (cf. Act 1,21).

Las apariciones descritas en los evangelios tienen, como hemos visto, un elemento de reconocimiento o identificación de la persona de Jesús: los que lo ven ahora resucitado quedan a veces, en un primer momento, como desconcertados, pero luego reconocen en él al mismo Jesús con quien habían convivido a lo largo del ministerio público y a quien habían visto sucumbir a la muerte. Este elemento de identidad completa, incluso de identidad físico-corporal, se acentúa en algunas narraciones, como cuando se dice que Jesucristo les mostró las manos taladradas por los clavos y el costado traspasado por la lanza, invitando a que se cercioren palpándolo (Lc 24,39; Jn 20,27).

Bajo este aspecto tiene también importancia la noticia del sepulcro vacío: Jesús ha resucitado con el mismo cuerpo que fue crucificado y depositado en la tumba.

Resumiendo: en la afirmación de la resurrección de Jesucristo se incluye la de su identidad con el Jesús de Nazaret, de la predicación y los milagros, de la cruz y del sepulcro: una identidad total de su individualidad humana.

C. *Diferencia de estado.*—Junto con esta identidad o continuidad de su individualidad humana, se afirma una diferencia o discontinuidad en cuanto a su estado o condición de existencia.

La discontinuidad se muestra en que Jesús no vuelve a vivir la vida de antes: ya no se le verá otra vez andar por los caminos de Palestina predicando a las turbas y curando a sus enfermos; ni se le verá sentarse fatigado junto al pozo de Jacob o dormir en la popa de la barca, ni menos aún sufrir, bajo el peso de la debilidad humana semejante a la nuestra, hasta la agonía y la muerte. Es, sin dudarlo, el mismo, pero su situación ha cambiado radicalmente.

Las apariciones, tal como las narran los evangelios, dan pruebas manifiestas de esto: aparece repentinamente y desaparece luego tan repentinamente como había aparecido, sin que pueda saberse de dónde ha venido ni a dónde ha ido (Lc 24, 31.36); parece que no le estorban los obstáculos naturales (Jn 20,19.26); se diría que ha superado nuestras limitaciones materiales y espaciales.

Otro dato que habla en el mismo sentido es el de que no se le pueda ver cuando se quiera, ni le pueda ver quien quiera: a pesar de su corporalidad, que hemos visto tan acentuada en los evangelios, no es visible si él mismo no se hace visible. Cuando los discípulos de Emaús han llegado ya a reconocerle, «se les hizo invisible» (Lc 24,31), y, aun teniéndolo delante de los ojos, no sabemos en qué forma, se le confunde con un jardinero o con un viajero cualquiera (Jn 20,15; Lc 24,16.28-29), hasta que él llama a María por su nombre (Jn 20,16), o parte el pan con sus comensales (Lc 24,30-31), o dice a los que tiemblan y titubean: «¿Por qué estáis asustados y os asaltan esas dudas?... ¡Soy yo!» (Lc 24,38-39). Así es como sólo «se hizo visible» a los testigos elegidos por Dios y no al pueblo entero (Act 10,40-41). Los apóstoles podrán decir, como dice Pablo, que «han visto al Señor» (1 Cor 9,1); pero más frecuentemente emplearán la forma pasiva del verbo, diciendo que «fue visto» (1 Cor 15,5-7; Act 9,17; 26,16; 13,31), o mejor tra-

duciríamos: que «se dejó ver» o «se hizo ver». Aquí se percibe claramente una diferencia entre la resurrección de Jesús y las revivificaciones que leemos en los evangelios, v.gr., la de Lázaro: después de ésta, todo el que quisiese podía verle y hasta se podía confabular contra su vida (Jn 12,9-11). Nada semejante respecto de Jesús: sólo le ve aquel por quien él quiera ser visto, o a quien Dios se lo haga ver.

Notemos de paso el significado de esta expresión matizada con destellos de teofanía [b]. La misma expresión se usa al hablar de apariciones celestiales (v.gr., Lc 1,11; 9,31) y de la del mismo Dios (Act 7,2). Las apariciones de Jesucristo no sólo son estrictamente voluntarias de su parte, y únicamente de su parte, sino que, además, son revelaciones divinas: parece se nos da a entender que la figura del Resucitado estaba envuelta en un halo de divinidad que subyuga y hace a las mujeres postrarse en adoración (Mt 28,9) y a Tomás prorrumpir en aquella profesión de fe: «¡Señor mío y Dios mío!» (Jn 20,28).

Esta discontinuidad y diversidad entre el Jesús resucitado y el Jesús de la vida mortal la compendia Pablo en la expresión de «cuerpo espiritual» [c] o condición de existencia celeste (cf. 1 Cor 15,42-49). Y así es como del mismo sujeto, «Jesucristo Señor nuestro», se enuncia su condición de «nacido de la raza de David según la carne» y su condición de «Hijo de Dios con el poder del Espíritu, en virtud de su resurrección» (Rom 1, 3-4). Desarrollando la misma idea en una visión complexiva se dirá que «tomó la forma de siervo... hasta la muerte» y que «ha sido exaltado y se le ha otorgado el nombre superior a todo nombre»: el nombre de «Señor»; pero ambos estados o situaciones y condiciones de existencia se afirman del mismo «Cristo Jesús» (Flp 2,5-11). No olvidemos que los dos últimos textos citados son pre-paulinos y, por consiguiente, expresiones de la tradición más antigua. Las implicaciones teológicas de esta discontinuidad serán objeto de estudio en otros capítulos.

Aquí podemos resumir los párrafos precedentes con la frase de Gregorio Magno: Jesucristo resucitado es «de la misma naturaleza, pero de distinta gloria». Es el mismo Jesús en la identidad de su individualidad humana completa, pero en una condición de existencia totalmente distinta: celestial y escatológica, podremos añadir adelantando resultados que después investigaremos.

b ὤφθη.
c σῶμα πνευματικόν.

D. *Las apariciones*.—Ninguno de los testigos que hemos examinado pretendió haber presenciado el acto mismo de la resurrección de Jesús, a diferencia de la publicidad de las revivificaciones de la hija de Jairo, del joven de Naím o de Lázaro. De la realidad del evento están persuadidos los apóstoles porque lo han visto resucitado.

¿Qué pensar de estas «apariciones»?, o, mejor dicho: ¿qué pensaron *ellos?*, porque todavía no hacemos más que analizar los textos que nos transmiten su testimonio.

Las apariciones se describen en los evangelios con algunos pormenores, aunque no tantos como hubiéremos deseado; pero se enuncian ya, si bien escueta y rápidamente, en la fórmula antioquena (1 Cor 15,3-7).

Ante todo hay que decir que las consideran como reales y objetivas: no son un sueño ni una visión extática, sino tan reales que se pueden palpar con las manos. Es decir, las consideran como una experiencia que «viene de fuera» de ellos y tiene por objeto algo que, en un sentido, «está fuera» de ellos. Es una experiencia distinta de las experiencias visionarias que en otras ocasiones ellos mismos han tenido. Jesucristo resucitado se había aparecido a Pablo a las puertas de Damasco, y también se le había manifestado en muchas otras circunstancias «en visión» (cf. Act 18,9; 23,11; 2 Cor 12,1: con genitivo de agente, no de objeto); pero Pablo no basa en estas visiones sus credenciales de apóstol, sino sólo en aquella otra aparición de Damasco, en la que realmente había «visto» al Señor (1 Cor 9,1).

Otros muchos hubo, sin duda, que vieron al Señor «en visión», como Ananías de Damasco (Act 9,10); pero esto no bastará para que sea equiparado a aquellos «quinientos hermanos» a quienes «se apareció de una vez» (1 Cor 15,6).

Insistamos un poco más en esta circunstancia. Sabemos que en la primitiva Iglesia hubo una verdadera exuberancia de dones carismáticos: nos dan prueba de ello las cartas de Pablo y el libro de los Actos. Sin embargo, los beneficiarios de estos carismas, aunque gocen de visiones celestiales y aunque oigan palabras del Señor, como el Ananías arriba mencionado, se distinguen manifiestamente del grupo reducido de los «testigos» de la resurrección. Los dones carismáticos, las visiones y audiciones sobrenaturales no se limitan ni en el número de los beneficiarios ni en el período de su ocurrencia; no así las apariciones del Resucitado. Esto quiere decir que se consideraban ambas experiencias como esencialmente distintas, y como

de experiencias distintas hablan los mismos que, como Pablo, han gozado de ambas.

Por aquí se comprende también la insistencia con que Lucas pone de relieve la cualidad exclusiva de los «testigos de la resurrección» (Lc 24,48; Act 1,8.11; 2,32; 3,15; 5,32; 10,41; 13,31; 22,15; 26,16), y por eso Pablo, por su parte, tiene empeño en añadirse a la lista de «testigos», aunque sea el último de los apóstoles e indigno, en su humildad, de ser llamado apóstol; pero, al fin y al cabo, apóstol y testigo por gracia de Dios; y por eso «pregona» y «testifica» la resurrección de Jesucristo, anunciando esta buena nueva también a los gentiles (cf. 1 Cor 15,8-11.15; Gál 1,15-16).

La experiencia, pues, de que nos hablan es, a juicio de ellos, una experiencia completamente *sui generis*, diversa de todas las otras experiencias místicas, que pueden ser repetidas indefinidamente, y, mucho más aún, diferente de otros fenómenos de entusiasmo religioso, que pueden ser provocados a voluntad.

Se objetará quizá que las narraciones evangélicas dramatizan excesivamente las escenas de las apariciones hasta extremos casi indignos del Señor glorificado, como dejarse tocar y ponerse a comer. Demos a esa dramatización todo el margen de amplificación o ficción que se quiera; una cosa, con todo, es innegable: si en la tradición pre-evangélica se ha llegado a esa dramatización y si en los evangelios, que fueron reconocidos por la antigua Iglesia, se le ha dado cabida, esto no puede explicarse más que suponiendo que el testimonio de los «testigos» daba pie para ello; que hablaban de su experiencia como de una experiencia, por así decirlo, maciza y palpable. Ellos estaban persuadidos de haber visto al Señor en su realidad físico-corpórea, de modo que podía ser tocado con las manos y se podía meter el puño en la abertura de su costado. Se podrá discutir—y luego discutiremos—la objetividad de esa experiencia; pero es indiscutible la persuasión que ellos tienen de haberla verdaderamente percibido así, y esto es lo que nos basta en esta etapa de nuestro estudio.

Resumimos: según los testimonios aquí examinados, las «apariciones» no son la percepción de una idea abstracta, ni la inteligencia del sentido de una realidad pasada, ni la aceptación de una enseñanza o de una orden sobrenaturalmente comunicada, sino la experiencia de la presencia real de la persona de Jesús en la totalidad de su humanidad viviente con vitalidad plena, en plenitud de vida inmortal y supra-mundana: se les ha hecho visible la persona de Jesús, que vive, y les

interpela y les hace sentir su presencia para que puedan ser «testigos» de su resurrección.

E. *El sepulcro vacío.*—Acerquémonos ahora al sepulcro vacío. ¿Qué decir de él? Lo primero es que la persuasión de los apóstoles de que Jesús había resucitado no se deriva del sepulcro vacío, sino de las apariciones: los testigos tienen que «haber visto al Señor», hayan ido o no a inspeccionar el sepulcro. A éste no le dieron ninguna importancia o, a lo sumo, una muy secundaria y accesoria. El sepulcro vacío podrá ser un indicio para sus oyentes, como algo que pueden comprobar por sí mismos; pero para los testigos no fue el fundamento de su convicción.

En la antigua fórmula de fe citada por Pablo no se hace mención del sepulcro vacío; cuando mucho, habría una alusión indirecta al mencionarse el sepelio (1 Cor 15,4). Pero el silencio en esa fórmula no prueba la ignorancia y, menos aún, la negación del fenómeno.

Se podría pensar que los apóstoles se habían dado cuenta instintivamente desde el principio de la insuficiencia de esta «prueba». La razón es la misma ambigüedad del sepulcro vacío, por sí solo, como prueba de la resurrección. Aun suponiendo que, en efecto, el cadáver de Jesús no estaba ya allí, y aun excluyendo un robo o un secuestro, todavía quedaban dos interrogantes: ¿Cómo ha desaparecido el cadáver?, y ¿en qué estado se encuentra ahora aquel cuerpo que allí había sido sepultado?.

La mera desaparición del cadáver no dice nada sobre su causa, modo y término. De ella no puede deducirse la resurrección: «resurrección» tal como la que predican los apóstoles, no una mera revivificación que hubiese dejado vacío el sepulcro, como había quedado vacía la tumba de Lázaro. ¿Habría intervenido el mismo Dios?, y ¿por qué no tal vez Satanás?, porque su intervención no queda excluida mientras no se demuestre que Jesús era el Mesías. Nadie conocía dónde estaba el cadáver de Moisés, ni se sabía el paradero de Elías; pero de ahí nadie se había atrevido a deducir la resurrección escatológica de esos dos grandes profetas. En una palabra: la desaparición del cadáver no demuestra ni su revivificación, ni la causa de ésta, ni menos el estado adquirido con ella. Como dijimos en su lugar, el anuncio del ángel a las mujeres señala el sepulcro vacío como consecuencia, no como prueba de la resurrección (Mc 16,6).

Las narraciones sobre la tumba vacía nos pueden, sin embargo, servir para corroborar una conjetura que, aun sin esas narraciones, hubiéramos hecho: los apóstoles, imbuidos en mentalidad judía, no podían imaginarse una vuelta del «sheol» que no fuese también una salida del sepulcro, ni una resurrección sin que volviese a la vida el mismo cuerpo que había sucumbido a la muerte.

Para un Sócrates y un Platón, la muerte representa la liberación del alma de esta cárcel del cuerpo material. En la Sagrada Escritura, por el contrario, la muerte significa la destrucción del hombre. Para los primeros, una resurrección corporal sería una degradación, y pensar en su posibilidad es ridículo (cf. Act 17,32). Pero para los judíos, si la resurrección es una reversión de la muerte, no puede menos de abarcar al hombre todo e incluir esencialmente su corporalidad.

Ya hemos oído a los apóstoles afirmar la de Jesucristo resucitado, al mismo tiempo que su identidad, en la identidad de las mismas heridas de las manos y del costado; no hubieran podido soñar una resurrección a pesar de la cual el cadáver hubiese permanecido en la tumba. Resurrección implicaba desaparición del cadáver. Tan normal les parecía esto y tan indispensable para el concepto mismo de resurrección, que no juzgaban necesario enunciarlo expresamente en la predicación ni en las fórmulas de fe.

Pero del sepulcro vacío hacen, en determinadas circunstancias, un doble uso: apologético y polémico. Apologético, en cuanto que pueden apuntar con el dedo a su cavidad desierta como a una contraprueba de la verdad de su afirmación sobre la resurrección de Jesús.

Es el argumento insinuado en el sermón de Pedro el día de Pentecostés: «Hermanos, permitido me sea decir con toda libertad y franqueza: el patriarca David murió y fue sepultado, y ahí está su sepulcro hasta nuestros días; pero, como profeta que era..., habló sobre la resurrección del Mesías: éste no fue abandonado en el 'sheol', ni su carne experimentó la corrupción» (Act 2,29-31). Este modo de argumentar supone que el cuerpo de Jesús no está en el sepulcro: la objeción que de esta parte pudiera haberse presentado, está refutada (cf. Act 13,35); lo cual no quiere decir que con esto sólo esté probada la resurrección, como hemos explicado ya.

Una situación de controversia entre cristianos y judíos se trasluce en el uso polémico del sepulcro vacío: los cristianos protestaban ante sus adversarios que ni ellos habían robado el cadáver ni un tercero, tal vez el jardinero de la granja, lo había transportado.

Esto es lo que se refleja en la narración de Mateo sobre los guardas del sepulcro y en las palabras que Juan pone en boca de la Magdalena, como expusimos al hacer la exegesis de esos pasajes.

No nos interesa, pues, por ahora el sepulcro vacío, porque no entra directa ni primariamente en el testimonio que hemos venido resumiendo.

Con lo hasta aquí dicho nos parece que hemos logrado una mirada de conjunto sobre el testimonio de los textos, tal como ellos quieren ser entendidos.

F. *Horizonte de inteligibilidad.*—Para entender y enunciar en alguna medida un evento tan extraordinario como el de la resurrección de Jesucristo, necesitaban los apóstoles un horizonte conceptual en cuyo marco ésta se adaptase; sin él, les hubiera sido imposible captar la realidad que tenían ante sus ojos, y expresársela a sus oyentes. Este horizonte se lo proporcionaban «las Escrituras»: a ellas apelan al proclamar la resurrección (cf. 1 Cor 15,4).

a) La resurrección en el AT. La idea de la resurrección escatológica ya apuntaba en el AT y no era desconocida por el judaísmo contemporáneo, admitida por los fariseos contra la negación de los saduceos (cf. Mt 22,23; Mc 12,18; Lc 20, 27; Act 23,8).

Porque la Escritura exalta frecuentemente el poder creador de Dios, que no puede ser vencido ni atado por el de la muerte, llama a lo que no es como a lo que es y, en fin, puede crear de nuevo y dar vida a los muertos (cf. 1 Sam 2,6). Concisa y enfáticamente lo había resumido el mismo Jesús respondiendo a los saduceos: «Estáis equivocados por no entender ni las Escrituras ni el poder de Dios... ¿No habéis leído en el libro de Moisés acerca de la resurrección, cómo Dios (al aparecérsele) en la zarza, le dijo: Yo soy el Dios de Abrahán, Dios de Isaac y Dios de Jacob? No es un Dios de muertos, sino de vivos. (Por eso os digo que) andáis muy extraviados al negar la resurrección futura» (Mc 12,24-27).

Más en concreto, en el AT se encontraba una base para esperar la resurrección escatológica. No sólo se había profetizado la restauración del pueblo a modo de una resurrección (Is 26,19; y, sobre todo, la famosa visión del campo de huesos secos: Ez 37,1-14), pero explícitamente se predecía la resurrección final y universal «de unos para la vida sin fin, de otros para la ignominia y el horror perpetuo» (Dan 12,2-3). En los dos últimos siglos de la era pre-cristiana, la creencia en la resurrección al fin de los tiempos se había extendido hasta

el pueblo piadoso, como lo patentiza la fe de los siete hermanos mártires macabeos (2 Mac 7,9-36).

Pero una anticipación de la resurrección universal en favor de un individuo particular, aunque éste fuese el Mesías, no estaba profetizada en una forma inequívoca. Se podría, sí, esperar que el Mesías, aparecido en este mundo hacia el fin de los tiempos, fuese el primero entre los resucitados, suponiendo que él hubiese de morir; porque él había de inaugurar el eón definitivo. Pero ni del justo del salmo 16 ni del Siervo de Yahvé (Is 52,13-53,12), cuya identificación con el Mesías no era fácil de establecer, se prenuncia inconfundiblemente su resurrección escatológica, pudiendo interpretarse o de su liberación de un peligro inminente de muerte o de su glorificación póstuma en forma no claramente definida. Además, para aplicar estos pasajes a Jesús de Nazaret, era necesario presuponer demostrada su mesianidad, que más bien parecería excluida por su muerte ignominiosa.

Las Escrituras, pues, no podían probar previamente su resurrección, pero dejaban abierto un horizonte en el que comprenderla. Después de los hechos pudieron ser leídas y entendidas en un sentido más profundo del que su lectura antes de los eventos dejaba traslucir. Pudieron servir de horizonte, pero necesitaban una exegesis, y para hacerla fue necesario el cumplimiento de aquellas profecías oscuras, mejor dicho, de «las Escrituras» en todo el conjunto del movimiento de sus ideas (cf. Lc 24,44-46).

b) Las predicciones de Jesucristo. Según los evangelios, el mismo Jesús había predicho su resurrección, señalando incluso el plazo exacto de tres días: «al tercer día» o «después de tres días».

En efecto, las tres predicciones de la pasión que encontramos paralelamente en los tres sinópticos se cierran invariablemente con la de su resurrección al tercer día. En la evocación del «signo de Jonás», la comparación con los tres días que pasó el profeta en el vientre del cetáceo puede ser un comentario explicativo de Mateo (Mt 12,40; cf. «el signo de Jonás», sin ese comentario en Mt 16,4 y Lc 11,29-30.32). En cambio, el prenuncio de la reedificación del templo en el espacio de tres días es ciertamente auténtico (Jn 2,19; Mt 26,61 par.; 27,40 par.), aunque la exegesis que lo aplica a Jesús sólo nos la transmite Juan (Jn 2,21-22); según Marcos, los sacerdotes y fariseos que llaman a los testigos contra Jesús conocían esas predicciones (Mc 14,58 par.). Sin determinación de plazo, los ángeles

del sepulcro recuerdan a las mujeres que Jesús lo había predicho (Mt 28,6).

Tenemos aquí un caso típico del problema de la «ipsissima vox Jesu»: ¿hasta qué punto reproducen estos textos las palabras mismas de Jesús? Porque nadie se tiene que escandalizar de que los evangelistas retocasen frases menos claras de Jesús, explicándolas y ampliándolas «post eventum», a la luz de sucesos posteriores. Dejando aparte la precisión del «tercer día», ¿bastaría con suponer que Jesucristo, al predecir su pasión, predijo también su triunfo?

Un hecho es que los tres testigos privilegiados de la transfiguración guardaron la orden de no hablar de ella hasta después de su resurrección, pero «discutían entre sí qué podía ser lo de resucitar de entre los muertos» (Mc 9,10). Y como su Maestro no se había explicado más sobre el asunto, esas predicciones no fueron suficientes para hacerles esperar la resurrección de la que pocos meses después iban a ser testigos.

En conclusión: las Escrituras formaban un horizonte ideológico para comprender la resurrección; pero ni ellas ni las predicciones del mismo Jesús, cualquiera que fuese la forma concreta en que las pronunció, podían hacérsela prever. Porque la resurrección de Jesús tenía la inverosimilitud que arriba señalábamos: la de que en él se anticipase un acto propio de la consumación escatológica del fin de los tiempos.

G. *Esquemas ideológicos.*—Terminemos este resumen del testimonio neotestamentario con una nota sobre los esquemas ideológicos utilizados.

a) El más comprensivo, aunque el menos definido, es el de «vivir» [d]. Cristo «vive y ha sido visto» (Mc 16,11). «Se les presentó vivo» (Act 1,3). «Pablo (y lo mismo se podía decir de los demás apóstoles) se empeña en decir que (Jesús el crucificado) está vivo» (Act 25,19). «Fue crucificado a causa de la debilidad (de su humanidad mortal), pero vive en virtud del poder de Dios» (2 Cor 13,4; cf. Lc 24,5.23; Rom 6,10; 14,9; Heb 7,8.25; Ap 1,18; 2,8). En una mentalidad judaica, opuesta en este punto a la helénica, vivir supone la integridad humana, corpóreo-espiritual, porque el cuerpo no es cárcel de la que haya de liberarse el espíritu, sino elemento constitutivo y esencial para la vida.

Pero la de Cristo no es ya una vida cualquiera, sino vida «a Dios» (Rom 6,10), «en virtud del poder de Dios» (2 Cor 13, 4), «por la fuerza del Espíritu» (1 Pe 3,18) y, en consecuencia,

[d] ζῆν.

capaz de vivificar (Jn 5,21; 1 Cor 15,22.45; cf. Ap 1,17-18; 20,12-14).

b) Otro esquema es el de «elevación», «exaltación» [e] (Lc 9, 51; Act 1,2.11.22; 2,33; 5,31; cf. Jn 3,14; 12,32.34). Que no se trata de una glorificación cualquiera, ni en el mero renombre, ni en pura supervivencia espiritual, lo muestra la ecuación de esos términos con los que enuncian que Jesús ha sido arrebatado al «sheol» y resucitado (Act 2,24; 3,15; 4,10).

c) Se habla también de «revelación» [f] (Gál 1,12.16). Pero ésta no tiene por objeto una verdad intelectual manifestada sobrenaturalmente, sino una realidad o un evento escatológico (cf. 2 Tes 1,7; 1 Cor 1,7; cf. Rom 8,18-21). Cristo resucitado se aparece a Pablo como aquel en quien se ha verificado ya la consumación escatológica: como «el Hijo» en quien Dios ha establecido el principio y las primicias del eón futuro.

d) Semejante a éste encontramos el esquema de «teofanía». «Ser visto» o «hacerse ver» [g] es una expresión característica para significar las manifestaciones del mismo Dios.

e) Pero el esquema más frecuente, con mucho, es el de «resurrección» [h]. No puede devaluarse por el empleo de otros esquemas que, como acabamos de ver, se usan más parca y esporádicamente. No es ésta una interpretación de aquéllos, sino viceversa. Evidentemente, es un esquema apocalíptico: supone la fe en la resurrección futura al fin de los tiempos. Pero, digamos adelantando ideas que luego expondremos, con esta fe se salvan las esperanzas más profundas del corazón humano. Por supuesto, esta resurrección futura es la restauración del hombre en su integridad humana de cuerpo y alma. Esta se dice que se ha realizado ya en Jesucristo; luego se ajustará la explicación teológica de que no podía menos de ser así, porque él había de ser «el primogénito entre muchos hermanos», «primogénito de los muertos» que han de volver a la vida (Rom 8,29; Col 1,18), «según las Escrituras» (1 Cor 15,4).

3. Caracteres del testimonio apostólico

En rigor lógico, antes de discutir la validez de ese testimonio con respecto a nosotros hay que analizar sus características. Vamos, pues, a señalar las que juzgamos más importantes.

A. *La congruencia sustancial.*—El primer dato que salta a la vista es el de la congruencia en la afirmación central y deci-

[e] ἀναλήμψις, ἀνελήμφθη: ὑψοῦν.

[f] ἀποκάλυψις, ἀποκαλύπτειν.

[g] ὤφθη.

[h] ἀνιστάναι, ἀνίστασθαι, ἀνάστασις: ἐγείρειν, ἐγείρεσθαι, ἔγερσις.

siva, tanto en la proclamación de los apóstoles o «testigos» como en la profesión de fe de los creyentes: «Verdaderamente el Señor ha resucitado» (Lc 24,34); «resucitó al tercer día según las Escrituras» (1 Cor 15,4). «Yo lo mismo que ellos (los otros apóstoles) esto es lo que proclamamos y esto es lo que habéis creído» (1 Cor 15,11). Porque esto es lo que predicaron desde el principio y en todas partes, en Jerusalén, en Atenas y en la capital del Imperio romano, dando testimonio de Jesucristo «con toda libertad de espíritu» (cf. Act 1,8; 17,31; 23,11; 28,31).

Cierto que no hay uniformidad en los elementos accesorios. Probablemente se recordaba siempre la aparición a Pedro (cf. 1 Cor 15,5; Lc 24,34); por lo demás, se forman tradiciones diversas reflejadas en los evangelios, que hoy día nos es difícil concordar. Pero precisamente por eso es más notable la congruencia de los testimonios en el núcleo central.

B. *La sobriedad del testimonio.*—El segundo dato es la sobriedad del testimonio. Es verdad que en los evangelios se puede advertir una tendencia, aunque moderada, a la amplificación de detalles, califíquense de míticos o de teológicos. Pero un dato que no se debe olvidar es la total ausencia de una descripción del acto mismo de la resurrección, a pesar del atractivo mítico o teológico que ello no podía menos de ejercer.

En esa tentación cayeron de bruces los evangelios apócrifos [2]; en cambio, ninguno de nuestros evangelistas ha pretendido decirnos cómo se realizó la resurrección misma. Y es que nadie, ni los mismos «testigos de la resurrección» ni las piadosas mujeres que tan de mañana fueron al sepulcro, pensaron jamás en decir que la habían presenciado.

Tampoco se alargan a pintar su gloria al describir las apariciones, aunque la ocasión se brindaba para ello; la única descripción con rasgos espectaculares, si bien sobrios—y simbólicos—, es la de la ascensión, que ya hemos expuesto.

C. *La subitaneidad de la experiencia afirmada.*—A la experiencia de haber visto a Jesús resucitado no ha precedido reflexión ni preparación psicológica de ningún género: para ellos mismos fue una experiencia totalmente inesperada. Ciertamente, su disposición de ánimo, después del fracaso de su Maestro y del triunfo de sus enemigos, no favorecía, ni menos aún provocaba, semejantes experiencias.

2 Véase la descripción teatral del *Evangelio de Pedro*, en *Los evangelios apócrifos* (BAC 148).

Lucas nos habla de la desilusión de aquellos discípulos de Emaús, y Juan, del miedo de los apóstoles a los judíos en aquella noche cargada de ansiedades y zozobras (Lc 24,21; Jn 20,19). Ellos, que no habían logrado entender los prenuncios repetidos de la pasión, habían quedado totalmente desconcertados por la muerte del Maestro. Si alguna fe habían tenido de su mesianidad, no era tan fuerte y robusta como para poder resistir el escándalo de la cruz. Es imposible imaginar que de esa actitud pasasen de un salto a la convicción de haberle visto resucitado.

Las profecías del AT no pudieron tampoco darles esperanzas de la resurrección de Jesús. En primer término, habría sido necesario que allí hubiese profecías claras de una resurrección del Mesías tal como ésta que afirman los apóstoles, y además que fuesen así entendidas e interpretadas por los doctores de la ley o los judíos piadosos de aquellos tiempos. Y, en segundo lugar, habría que presuponer que Jesús era verdaderamente el Mesías a pesar de su muerte en la cruz; habría que suponer que era conocida y admitida en aquella época la idea de un Mesías que al mismo tiempo es el Siervo de Dios, sujeto al sufrimiento y a la muerte, y que los apóstoles se la aplicaban ya a Jesús.

Tampoco les habían preparado psicológicamente las predicciones del mismo Jesucristo; porque, sin duda, ni habían sido tan claras como están redactadas «post eventum» en los evangelios, ni habían sido entendidas por los discípulos, si queremos dar fe en en esto a los evangelistas.

Ni en el estado de ánimo de los apóstoles ni en las ideas de que disponían había lugar para imaginar una aparición de Jesús resucitado. La convicción de haber tenido la experiencia de haberle visto vivo, no pudo originarse más que en un fenómeno subitáneo, inesperado e imprevisto, independiente de su imaginación, superior a sus ideas y creencias. Y notemos que tan subitáneo como fue el comienzo fue el cese de esas apariciones a los «cuarenta días».

D. *La improbabilidad del evento.*—Por añadidura, el evento que aquí se afirma tenía para ellos todas las trazas de ser improbable y hasta imposible. Porque la resurrección escatológica, y ésta es la que se afirma de Jesús, no una mera revivificación, estaba reservada para el fin de los tiempos. Así lo sugerían los pocos pasajes del AT en que de ella se hablaba, y así pensaban los fariseos en oposición a los saduceos (cf. Mc 12,13-23). Era, pues, improbable una resurrección escatológica prematura de un individuo, aunque éste fuese el Mesías; por-

que ella hubiera señalado el fin de los tiempos, y, sin embargo, el mundo continuaba existiendo «como ayer y antes de ayer».

Además se tendría aquí el fenómeno extraño y pavoroso de una comunicación directa con seres de ultratumba—recuérdese la evocación del espíritu de Samuel por Saúl (1 Sam 28,3-20)—; más aún, con un ser transportado ya a la situación escatológica, posterior a todos los tiempos. La realidad que aquí se afirma no tenía la menor sombra de probabilidad ni aun de posibilidad: era absolutamente inimaginable.

E. *La dialéctica de la expresión.*—De esta inimaginabilidad de la realidad afirmada se deriva la dialéctica en las expresiones empleadas al describirla. Se advierte inmediatamente cómo las narraciones evangélicas no saben desenvolverse más que emparejando afirmaciones contrarias: Jesús se presenta súbita e impalpablemente a través de las puertas cerradas, pero se le toca y palpa; es idéntico al crucificado hasta en la materialidad concreta de las heridas de las manos y del costado, pero está tan completamente cambiado que se puede conversar largo con él sin reconocerle; está vivo hasta el punto de poder compartir con ellos del pan y del pez, pero no está sujeto a las limitaciones de nuestra existencia ni a la muerte; su presencia infunde temor e incluso espanto, pero sus discípulos no pueden menos de regocijarse al contemplarlo.

Esta dialéctica implicada en la experiencia de que nos dan testimonio los textos, no parece pueda provenir de un esfuerzo intelectual o imaginativo de los apóstoles, sino que se funda en un fenómeno real que en sí mismo y por su misma naturaleza era dialéctico y paradójico.

F. *La reserva discreta.*—Dato digno de notarse: los apóstoles no abusan de su experiencia. Con toda modestia y reserva aseveran que esa experiencia es irrepetible, aun para ellos, los «testigos predestinados». No tendrán reparo en hablar de otras visiones místicas que han disfrutado en varias circunstancias (v.gr., Act 10,28; 11,5; 2 Cor 12,1-4); pero aquella experiencia de «haber visto» a Cristo dicen que se limitó a un corto espacio de tiempo y no se ha repetido más; sólo tardíamente tuvo lugar—una sola vez—para Pablo (cf. 1 Cor 15,8).

Y lo curioso es que precisamente, según ellos confiesan, aquellas experiencias ocurrieron cuando aún no tenían fe y no entendían el sentido de las Escrituras; pero una vez que han sido confirmados en su fe y que han recibido al Espíritu Santo, a pesar del fervor de su fe y la abundancia de carismas del Espíritu, aquella experiencia de «ver al Señor» no se repite jamás

en aquella forma de «aparición», aunque se tengan «sueños» o «visiones» de tipo místico (cf. Act 22,17-21).

G. *La sinceridad de la predicación.*—No menos notable es el modo de su predicación. Difícilmente se podrá imaginar una más desnuda de artificio retórico. Tomemos un par de ejemplos.

En los Actos incluye Lucas varios sermones de los primeros pregoneros del Evangelio (v.gr., Act 2,14-36; 13,16-41; 17,22-31). Sin duda, no son reproducciones estenográficas, sino composiciones literarias del autor o de sus fuentes inmediatas, aunque fieles en sustancia al espíritu y temas de la predicación de los primeros años del cristianismo.

En sus sermones, los apóstoles se alargan en prolegómenos, por así decirlo, de «teodicea» bíblica o filosófica, según el auditorio sea de judíos o de gentiles; ahí puede verse algo de retórica. Pero cuando se llega al cuerpo del discurso, al tema central, se deja de lado la retórica y la teodicea para lanzar limpia y secamente la afirmación crucial: «Dios ha resucitado a Jesús de Nazaret»; «se nos apareció»; «le hemos visto». De este evento no hay más prueba que la experiencia de los testigos; y de esta experiencia no puede haber pruebas.

Podrá explicarse el sentido del evento por las profecías antiguas; pero esto supone ya admitida su realización, porque las profecías, ni eran claras en predecir la resurrección escatológica anticipada del Mesías, ni señalaban al individuo en que habían de cumplirse. Los apóstoles aseguran que ya se han verificado, precisamente en aquel Jesús de Nazaret, «a quien vosotros crucificasteis»; y para afirmarlo no tienen más que un argumento: «lo hemos visto resucitado». Esto no es probar, sino puramente tratar de persuadir al oyente de una realidad de la que el predicador está persuadido, invitándole a que se fíe del testigo. Convencidos de la verdad de lo que afirman por una experiencia personal, no quieren ni saben estructurar una prueba; diríamos que es como la imposibilidad de probar a un daltónico la diferencia de colores, porque lo único que se puede hacer es persuadirle a que se fíe de quien por experiencia los distingue.

La inmediatez misma de la experiencia hace imposible toda prueba.

Sólo queda la afirmación escueta: «Se apareció»; «lo hemos visto». La sequedad misma de la afirmación, sin atuendos de pruebas y retórica, es un indicio de la inmediatez de la experiencia, insustituible, de las apariciones reales del Resucitado.

H. *La conciencia de responsabilidad.*—La sinceridad de la predicación queda corroborada por la conciencia de responsabilidad moral de los predicadores. Enérgicamente lo expresó Pablo: «Si Cristo no ha resucitado, nuestra predicación carece de contenido... Más aún, se demostraría que somos testigos falsos contra Dios, porque hemos dado testimonio contra El, diciendo que El ha hecho resucitar a Cristo, siendo así que no lo habría hecho» (1 Cor 15,14-15).

Los predicadores que proclaman la resurrección de Jesucristo como obra de Dios, tienen conciencia de que su afirmación, si fuese mentirosa, sería doblemente blasfema y sacrílega: por emplear el nombre sacrosanto de Dios en falso y por atribuirle una acción que no habría realizado. Si, a pesar de esta conciencia de su responsabilidad moral, máxima en este caso, todavía se atreven a pregonar la resurrección de Jesús y persisten en predicarla, a menos que queramos acusar de perversidad diabólica su constancia, tendremos que admitir sin reservas la sinceridad de su testimonio.

Con la misma conciencia de responsabilidad había respondido Pedro ante el sanedrín: «Vosotros mismos podéis decidir si es lícito obedeceros a vosotros desobedeciendo a Dios; a nosotros nos parece que no podemos dejar de proclamar lo que hemos visto y oído» (Act 3,19-20).

Testigos que así hablan, y que han dado sus vidas por mantener su testimonio, no cabe duda que son sinceros.

I. *La singularidad de la afirmación.* Pongamos como último dato para evaluar este testimonio la singularidad de la afirmación. No nos referimos aquí a la unicidad del evento afirmado, sino a la unicidad de la afirmación misma: una afirmación como ésta, con todas estas características que hemos venido enumerando, sólo se ha hecho una vez: en el caso de Jesús.

En el mundo israelítico-judaico se había pensado, sí, en la posibilidad de la vuelta a este mundo de algún profeta antiguo o del último de todos, Juan Bautista (cf. Mc 6,14-15; 8,28); pero de ninguno de ellos, ni de Moisés o Elías, ni aun del gran patriarca Abrahán, se había jamás imaginado que hubiesen resucitado con una resurrección escatológica como la que de Cristo se afirma.

He aquí un fenómeno único y sin pareja: el de que se lance esta afirmación; y más extraño todavía, el fenómeno de que tal afirmación sea creída. La existencia de este doble fenómeno y su unicidad son innegables.

Si buscamos la causa de este fenómeno único, habrá que señalar una que sea también única; de lo contrario, no se expli-

caría cómo el efecto sólo se ha producido una vez, a pesar de existir, en el supuesto contrario, causas múltiples que pudieran provocarlo. Esto aparece más claro si se tiene en cuenta la tendencia, en el campo de lo misterioso y místico, a dejar correr la fantasía a rienda suelta, a exagerar ilimitadamente, a imaginar aun lo más exorbitante.

Ahora bien, esa afirmación única en el mundo y esta fe única en la historia se reducen a que «verdaderamente el Señor resucitó y se ha aparecido a Pedro», «y después a los Doce...» (Lc 24,34; 1 Cor 15,4-7).

Esta afirmación y esta fe se fundan en aquel fenómeno único de la persuasión de los testigos; la cual, a su vez, no puede menos de radicar en una experiencia única, como nunca jamás la ha habido: la de haber visto realmente al Señor verdaderamente resucitado.

La unicidad de este testimonio y de esta experiencia, como vimos al comienzo de este párrafo, es también única e idéntica en su contenido central. Es conocida la diversidad de percepciones e interpretaciones que puede y suele producir un suceso en sí mismo único: una causa única produce, muy especialmente en el campo psicológico, efectos o reacciones múltiples y dispares. Aquí, en cambio, vemos todo lo contrario: un efecto homogéneo y único: «hemos visto al Señor», a Jesús vivo y glorificado; así decían los apóstoles y así decía Pablo (Jn 20,25; 1 Cor 9,1). La causa no puede menos de ser homogénea y única en su género.

Añadamos, para concluir, que esta afirmación es tan única, que ni tuvo precedentes ni ha tenido imitaciones. En la historia de la espiritualidad es conocida la epidemia contagiosa de ciertos fenómenos místicos, que se repiten y multiplican en una época: los estigmas en la Edad Media, los éxtasis de los iluminados en los siglos XVI a XVII. Sin embargo, en aquella época de la primera Iglesia, caracterizada por la abundancia de fenómenos extraordinarios, carismas, visiones, profecías, milagros, etc., no se repite la afirmación de nuevas «apariciones» del Señor. Aquél fue un fenómeno único y «sin genealogía». La consecuencia, repitamos, es lógicamente que hubo una causa también única y «sin genealogía»: que ni había tenido modelo ni ha tenido copias.

Demos por terminada esta evaluación del testimonio apostólico sobre la resurrección y las apariciones del Resucitado. Los datos aquí enumerados creemos que son indiscutibles. Pero aún no deducimos las últimas consecuencias; porque para aceptar *nosotros* como válido este testimonio tenemos que am-

pliar el horizonte de nuestro estudio. Esto lo haremos en el capítulo siguiente; el presente lo cerraremos con algunas explicaciones complementarias.

4. Explicaciones complementarias

Temeríamos defraudar al lector si no le diésemos alguna información, por lo menos sumaria, sobre varios problemas relacionados con el tema que acabamos de comentar.

A. *Al tercer día.*—En los párrafos precedentes se ha citado varias veces la fórmula antioquena: «Cristo resucitó según las Escrituras»; pero ¿qué significa el inciso «al tercer día?» (1 Cor 15,4).

No es claro si el cumplimiento de «las Escrituras» se refiere en aquella frase al plazo del tercer día o al hecho de la resurrección; lo más probable es que a ambos. Se ha rebuscado el Antiguo Testamento para encontrar un pasaje donde se prediga, por lo menos en forma implícita, la resurrección del Mesías «al tercer día». Pero, ante todo, hay que preguntar si se trata de una fecha cronológica o de una cifra simbólica, de un término histórico o de una fórmula teológica. Remitimos al lector a los estudios que se han hecho sobre el tema, citados en la bibliografía.

Las fórmulas son: «en tres días» (Mt 26,61 par.; 27,40 par.; Jn 2,19-20), «después de tres días» (Mt 27,63; Mc 8,31; 9,31; 10,34), «al tercer día» (Mt 16,21; 17,23; 20,19; Lc 9,22; 18,33; 24,7.46; Act 10,40); se dice también que estará en el sepulcro «tres días y tres noches» (Mt 12,40). La diferencia de las expresiones no tiene importancia en el lenguaje bíblico.

En el AT, «al tercer día» significa la realización de un evento decisivo e inminente, sin fijar la fecha (Gén 22,4; 42,17-18; Ex 19,10-11.16; 2 Sam 1,2; 2 Re 20,5; Est 5,1; Jon 1,17; Os 6,2).

En nuestro caso se pondría el acento más en el sentido soterio-escatológico que en la precisión cronológica.

Por supuesto, de la resurrección misma no hubo testigos que nos notifiquen en qué momento ocurrió. Más aún, la resurrección, por su misma naturaleza escatológica, no es reducible en sí a nuestras categorías temporales; solamente podremos hablar del momento de la resurrección «quoad nos», de su manifestación a «los testigos privilegiados». Estos parece que se dieron cuenta, por el sepulcro vacío y por las apariciones, «al tercer día».

La visita al sepulcro no se enuncia con aquella fórmula estereotipada, sino con la frase «transcurrido el sábado»

(Mc 16,1) o «el primer día de la semana» (Mc 16,2; Mt 28,1; Lc 24,1; Jn 20,1), y Juan pone la primera aparición de Jesús a los apóstoles «al atardecer de aquel (mismo) día» (Jn 20,19; cf. Lc 24,13.33.36). ¿Se trata también aquí solamente de un teologúmeno o de una tradición etiológica? ¿No habrá, más bien, que considerarlo como un dato histórico?

El caso es que la cláusula «al tercer día» se insertó en el símbolo antioqueno y ha pasado a nuestros símbolos. Por eso también, «por una tradición apostólica que trae su origen del mismo día de la resurrección de Cristo, celebra la Iglesia el misterio pascual... en el día que con razón se denomina 'día del Señor' o domingo» (SC 106). El sentido teológico no excluye la exactitud cronológica. Pero no hay que romper lanzas por una cuestión cronométrica, a todas luces secundaria. En último caso, «el tercer día» es una expresión que enuncia una intervención de Dios salvífica, prodigiosa, rápida y, bajo algún respecto, escatológica. Esta idea debe retenerse y, en absoluto, basta.

B. *Las apariciones.*—Más complicada es la cuestión de las apariciones: no hay concordia en lo concerniente a su forma, número, localización, etc., aunque todos los testimonios coinciden en la afirmación central de que el Señor resucitó y «se apareció».

Esta discordia no es como para alarmarnos; no es menor la discrepancia entre los diversos evangelios en el caso de muchos relatos de la vida pública y aun de la pasión, difíciles de armonizar entre sí.

La época de «los cuatro evangelios concordados» ha sido ya sobrepasada. Cada evangelista tiene su punto de vista personal, teológico o literario, y, según él, elige y ordena los episodios, suprime o amplifica los detalles, combina en una síntesis o separa analíticamente los elementos de la narración o del discurso, porque lo que le interesa no es el detalle anecdótico, sino la personalidad de Jesús y la novedad de su enseñanza y de su obra. Si no nos maravilla que Mateo haya condensado en el sermón de la montaña enseñanzas dadas por Jesús en muy diversas circunstancias, no podremos excluir «a priori» la posibilidad de que haya condensado en una sola aparición a los apóstoles una multiplicidad de apariciones, y tampoco nos llamará la atención el que en esa aparición única haya entre los apóstoles quienes adoran y quienes dudan (Mt 28,16-20). Ni nos maravillará el que Mateo insista en el poder del Mesías resucitado, mientras Lucas pone de relieve el perdón de los pecados que el Salvador aporta.

Las apariciones, suponiendo que fueron múltiples, no se concatenan entre sí al modo como se enlazaban uno con otro los pasos de la pasión: una aparición no postula la siguiente, a excepción, si se quiere, de la aparición «privada» a las mujeres, en que se anuncia una próxima aparición «pública» a los apóstoles.

Además, todas las apariciones eran similares en su elemento esencial.

Entre una aparición y otra había menor diferencia aún que entre dos milagros, como la curación de un leproso y la resurrección de un muerto; todas las apariciones por fuerza son de la misma especie. Es cierto que en una pudo haber insistido Jesucristo más en mostrar su identidad, y en otra más en instruir sobre el reino de Dios (cf. Act 1,3); una pudo ser de carácter más macizo y corpóreo, otra de tipo más espiritualizado; pero todas son igualmente «apariciones» del mismo Jesús, que «vive» porque «ha resucitado».

Las discrepancias son absolutamente normales. Por eso precisamente nos maravilla más la concordia en lo esencial, como nos maravillaba la concordia sustancial en la presentación de la imagen de Jesús, Profeta o Siervo de Dios paciente, a pesar de las diversidades de enfoque y perspectiva.

De todos modos, conviene explicarlas en lo que se pueda.

a) Identificación de las apariciones. ¿Conocían los evangelistas la fórmula antioquena citada por Pablo? (1 Cor 15,3-7). Sería sorprendente que la ignorasen, en esa o en otra formulación parecida; porque la ahí citada existía desde muy antiguo; esto era lo que se predicaba y esto era lo que los cristianos profesaban (cf. 1 Cor 15,11). Como quiera que eso sea, lo cierto es que los evangelistas no hacen ningún esfuerzo por declarar esa fórmula ni por acomodarse a ella.

De las apariciones enumeradas por Pablo sólo encontramos en los evangelios una aparición «a los Doce», aunque no concuerden luego en sus circunstancias, y únicamente en Lucas, el compañero de Pablo, hallamos una referencia de pasada a la aparición a Pedro (Lc 24,34). Pero nada sabemos de una aparición a Santiago ni sabemos a qué «apóstoles» se alude en la fórmula antioquena, ni es posible identificar con seguridad, ni aun con probabilidad, la aparición a «los quinientos hermanos» con ninguna de las narradas en los evangelios. La única aparición que nos es bien conocida en otro documento—en el libro de los Actos—es la aparición posterior a Pablo.

No menos difícil es identificar entre sí las apariciones descritas en distintos evangelios.

b) Número de apariciones. Viene, en primer lugar, la cuestión del número de apariciones. Se las ha querido reducir todas a una sola, localizada y descrita de modos distintos.

Esta opinión se apoya en el adverbio empleado en la fórmula antioquena a propósito de la aparición a los «quinientos hermanos»; «ephapax» ([1]), que se pretende habría de traducirse: «una sola y única vez, una vez para siempre». Cierto que ese adverbio puede tener este significado (v.gr., Rom 6,10; Heb 7,27); pero no es el único que admite; puede también significar: «de una vez, todos juntos al mismo tiempo». Esa partícula, pues, no es decisiva.

Tomados los textos en su conjunto, hay que hacer muchas cábalas y conjeturas para reducir todas las apariciones a una sola. Juan nos asegura que hubo, por lo menos, tres, y no es de suponer que pretendiese narrarlas todas; porque tal vez quería él que se aplicase también a las apariciones lo que dice de los «otros signos» que hizo Jesús: «no todos están consignados en este libro» (Jn 20,30). Pablo, en la fórmula tantas veces citada, emplea la partícula «después»; claro está que esta partícula no intenta establecer un orden cronológico, pero tampoco parece tenga sólo el valor de una mera conjunción copulativa, máxime por la repetición del verbo: «se apareció». En especial, parece difícil identificar con las otras la aparición a Pedro, que también en Lucas se destaca como previa a la común (Lc 24,34). El mismo Lucas, en los Actos, expresamente afirma que el Señor «se manifestó vivo a los apóstoles con muchas señales demostrativas, dejándose ver durante cuarenta días» (Act 1,3).

Aunque no consideremos como matemática esta cifra, por lo menos habrá que conceder que supone un cierto lapso de tiempo en el que Jesucristo se apareció con relativa frecuencia a los suyos. En los Actos también oímos a Pablo hablar de los muchos días durante los cuales se apareció el Señor (Act 13,31); y el «haber comido y bebido con él después de su resurrección», de que habla Pedro (Act 10,41), no es fácil reducirlo a aquel trozo sobrante de pescado (Lc 24,41-43) o a aquel desayuno junto al lago (Jn 21,9. 12-13). En fin, Lucas, aunque en el evangelio engarza literariamente la aparición de la Pascua y la de la Ascensión, en el libro de los Actos distingue claramente la segunda de la primera. ¿Habrá que decir que Lucas dilata el período de

[1] ἐφάπαξ.

las apariciones puramente por un teologúmeno peculiar suyo? Esto habría que demostrarlo, especialmente si observamos que también Juan da la impresión de apariciones múltiples durante un período indeterminado.

Resumiendo: a menos de enredarnos en puras conjeturas, lo obvio es admitir un período más o menos largo, aunque limitado, durante el cual tuvieron lugar diversas apariciones, no todas descritas en los evangelios ni enumeradas en símbolos de fe como el antioqueno.

c) Lugar de las apariciones. Pero ¿dónde? ¿Tuvieron lugar en Galilea o en Jerusalén? Marcos indica que en Galilea será donde verán al Señor (Mc 16,7), y en un monte de Galilea coloca Mateo la única aparición pública que relata (Mt 28,16). En cambio, Lucas la pone en Jerusalén, y para ello ha tenido cuidado de retocar las palabras del anuncio de los ángeles a las mujeres (Lc 24,6.33.36). Juan parecería dar razón parcialmente a ambos: las dos primeras apariciones son en Jerusalén; pero la tercera se sitúa en Galilea, a la orilla del lago (Jn 21,1).

Al hacer la exegesis de estas perícopas, indicábamos la posibilidad de trasposiciones geográficas por motivos teológicos.

Podría pensarse también que estas localizaciones distintas corresponden a distintas tradiciones locales, reflejadas en los evangelios: en Mateo, una tradición galilaica, y en Lucas, una jerosolimitana. Juan admitiría las dos, pero de una manera peculiar; porque no es posible armonizar la aparición galilaica de Juan con la de Mateo; a ésta se asemeja más la primera aparición jerosolimitana de Juan, a quien en este punto se acerca Lucas.

No hay para qué intentar una armonización de los distintos relatos tratando de construir un «diario» de apariciones. La enumeración de la fórmula antioquena no es necesariamente cronológica; se puede incluso descubrir en la frase un paralelismo bimembre, más bien ideológico: por un lado, «Pedro y los Doce»; por otro, «Santiago y todos los apóstoles» (quienes quiera que éstos sean, tal vez, precisamente por simetría, continuando la antítesis «Pedro-Santiago», no idénticos con «los Doce»; el título de «apóstol» permitía un sentido más amplio). Por su parte, los evangelios no han pretendido narrarnos todas las apariciones y, con toda probabilidad, compendian, como habían compendiado los sermones o milagros de Jesús. Juan, por ejemplo, pone en la primera aparición en Jerusalén el mandato de misión (Jn 20,21), que Mateo incluye en la única en Galilea (Mt 28,19-20) y Actos inserta en la última en Jerusalén (Act 1,8).

Se ha propuesto, en fin, como solución posible, la de que las primeras apariciones fueron en Galilea y la última, conectada con la ascensión, como en seguida diremos, tuvo lugar en Jerusalén, con el acto definitivo de la misión universal; pero ésta no pasa de ser una conjetura.

d) Clases de apariciones. Supuesto que las apariciones fueron múltiples, ¿podemos clasificarlas de alguna manera según distintas categorías?

Una de éstas podría tomarse de la finalidad de la aparición: tendríamos apariciones de «identificación», y de «misión». Pero de hecho, las pocas que se nos describen combinan, por lo general, ambos elementos, aunque en algunas se acentúe uno más que otro.

En Mateo el aspecto de identificación de Jesús se esfuma como si fuera superfluo; en Lucas, la aparición de Emaús termina con la identificación de Jesús, y la aparición subsiguiente en el cenáculo combina ambos aspectos, como se combinan también en Juan; en el libro de los Actos la identificación no parecía necesaria.

El elemento de misión tendremos que analizarlo después teológicamente, pero indiquemos aquí cómo los beneficiarios de las apariciones, por mandato expreso o sin él, se sienten impulsados a comunicar a otros su experiencia y su felicidad: la Magdalena, por orden del Señor (Jn 20,17-18), y los discípulos de Emaús, sin orden expresa (Lc 24,33-35); las únicas que callan por miedo son las mujeres en Marcos (Mc 16,8).

Otra categoría que ha querido descubrirse es por la forma de las apariciones, «espiritualista» o «corporal-sensitiva»: del primer tipo sería la aparición a Pablo; del segundo, la del evangelio de Lucas. Pero esta categoría parece arbitraria; y más arbitraria es la consecuencia que de ahí se ha querido deducir admitiendo únicamente como auténticas las del primer tipo. ¿Sabemos hasta qué punto estuvo excluido el elemento corpóreo-material en la aparición de Damasco? Y ¿por qué ha de tomarse ésta precisamente por la norma única de las apariciones legítimas? Es verdad que Lucas recalca más el aspecto físico-corpóreo de la aparición. Pero en Juan encontramos combinados ambos aspectos. Y Pablo no duda de la corporalidad del cuerpo resucitado, aunque su estado se haya transformado y «espiritualizado»; Lucas no niega esta espiritualización (véase aquél: «se hizo invisible a ellos»: Lc 24,31); Juan explica, a su manera, la convergencia de ambas modalidades.

Por fin, otra categoría que tiene apoyo en los textos se toma de la calidad del sujeto beneficiado con la aparición: hay apari-

ciones «privadas» y «públicas»; no decide el número de los videntes, sino su posición social dentro de la incipiente comunidad cristiana. Privadas fueron las apariciones a las mujeres; por eso de ellas no se hace mención en las fórmulas de fe. Públicas fueron las apariciones a «los testigos predestinados por Dios» (cf. Act 10,41), y ésas, aunque probablemente no todas, son las que se recogen en el símbolo antioqueno. Testigos son «los que anduvieron en compañía con nosotros (los once apóstoles) durante todo el tiempo que el Señor Jesús salía y entraba (vivía) entre nosotros, a partir del bautismo de Juan hasta el día de su elevación», y que así es como podrán «dar testimonio de su resurrección» (Act 1,21-22); a ellos dijo Jesús: «Vosotros sois los que estuvisteis conmigo desde el principio» y «daréis testimonio de mí» (Jn 15,27). Pablo es un caso excepcional (1 Cor 15,8).

e) Concordia en la discrepancia. Terminemos este apartado insistiendo una vez más en la concordia esencial de todos los testimonios en dos puntos.

El primero es la afirmación central y el sentido que le dan: dicen que «el Señor ha resucitado verdaderamente»; y por resurrección entienden, no la mera revivificación o reanimación de su cadáver, no la vuelta a la vida presente, como en el caso de Lázaro, sino el traspaso al estado definitivo, estrictamente escatológico, de su totalidad personal humana en su plena identidad corpóreo-espiritual, liberada completamente de la sujeción a la muerte, desligada de nuestras limitaciones espaciales y, en este sentido, espiritualizada. Esto es lo que todos quieren expresar con formas literarias diversas, tal vez desmañadas o dislocadas, y por eso no concordes entre sí en la expresión; pero es que la realidad que quieren enunciar no cabe en los moldes del lenguaje humano, aun del más refinado.

El segundo punto es el de la realidad de las apariciones: no fueron alucinaciones puramente subjetivas, ni sueños reveladores de misterios ocultos, ni visiones celestiales infundidas por Dios, sino la percepción—y en este sentido, pero sólo en este sentido, subjetiva—de algo objetivo y real: de la persona viviente de Jesucristo resucitado realmente, allí presente, que se deja ver y se hace oír, aunque no sean ellos mismos capaces de explicar cómo, y por eso no coincidan en el modo de explicarlo.

En estos dos puntos la concordia es unánime.

C. *El sepulcro vacío.*—Hemos insistido en que el sepulcro vacío no fue ni pudo ser la prueba convincente para los primeros testigos. Porque, aunque el cadáver de Jesús hubiese des-

aparecido de la tumba y aunque se pudiesen excluir causas intramundanas de esa desaparición, como robo o secuestro o traslado o, si se quiere, un terremoto o cualquier otro fenómeno natural, todavía no podía deducirse con certeza, ni aun con probabilidad, la «resurrección» del que allí había sido enterrado.

Se podría lucubrar teóricamente si la desaparición del cadáver era necesaria, no para una revivificación del difunto, sino para su resurrección escatológica; porque para la identidad del cuerpo «espiritual» con el «carnal» no parece necesaria una identidad de células y glándulas... Pero de esta posibilidad no puede, en buena lógica, deducirse la facticidad de la permanencia del cadáver de Jesús en la tumba aun después de su resurrección; porque, aun dado que la desaparición y transformación del cadáver no sea necesaria filosóficamente, y ni siquiera parezca posible en el caso de la resurrección universal al fin del mundo, pudiera haberlo sido en el caso límite—caso único y fontal—de Jesucristo, si no como condición intrínseca de la resurrección en sí, al menos como signo externo de la de Jesús para nosotros. Es decir: si se admite el valor de ésa teoría filosófica, en el caso de Jesucristo no podría deducirse «a priori» del hecho de su resurrección ni la desaparición ni la permanencia de su cuerpo en el sepulcro; pero la primera podría ser consecuencia necesaria de un razonamiento teológico o, más concretamente, cristo-soteriológico. Para afirmar la una o la otra hay que acudir a pruebas «a posteriori», a testimonios sobre el estado del sepulcro después de la resurrección del Señor.

Ahora bien, hay una tradición muy antigua sobre el sepulcro vacío. Podrá discutirse el origen de esta tradición, pero no puede negarse que existía desde antiguo, porque, aunque con diferencias de detalle, la conocen y aceptan los cuatro evangelistas. Ya el hecho de que en la tradición o tradiciones recogidas por éstos se conserve la memoria de este suceso es una garantía de su verdad.

Mateo, en el episodio de los guardias del sepulcro, de matiz tan acentuadamente polémico, como dijimos, parece suponer una controversia con los judíos sobre el fenómeno, cuya realidad ellos no negarían. Por otra parte, sería extraño que una invención posterior con intención apologética hubiese atribuido el hallazgo del sepulcro vacío a unas mujeres, cuyo solo testimonio no se habría considerado como fehaciente (cf. Lc 24,22-23). Por eso posteriormente se añade el de dos apóstoles para corroborar el de las mujeres (Jn 20, 3-10; Lc 24,24; Lc 24,12, si es auténtico, hablaría sólo de Pedro). Pero si esta fuese una invención de época tardía,

¿por qué no se dio más realce a la visita de los apóstoles, suprimiendo la de las mujeres?

Evidentemente, en las narraciones correspondientes hay estridencias literarias, contaminación de tradiciones, incertidumbres; pero no mayores que en otros episodios del Evangelio, de cuya historicidad no se duda. No acabamos de entender el motivo de aquella visita de las mujeres al sepulcro. ¿Fue para embalsamar el cuerpo de Jesús, que habían visto ungir profusamente antes del sepelio, o puramente para llorar, según la costumbre, junto a la tumba? ¿Cómo se entienden aquellas idas y venidas de la Magdalena y de las otras mujeres? ¿Cuántas y quiénes fueron éstas? No lo sabemos. Y quizás ni ellas mismas nos lo sabrían decir con precisión. Todos hemos experimentado la dificultad de reconstruir mentalmente un suceso que nos haya sacudido profundamente. Y una sacudida psicológica muy fuerte tuvo que ser para ellas el hallazgo del sepulcro vacío.

En conclusión, nos parece que, aunque la prueba histórica deje alguna pequeña laguna, lo obvio es admitir la realidad del suceso.

D. *Las angelofanías.*—El episodio del sepulcro vacío trae consigo las apariciones o visiones angélicas. Los evangelios nos hablan de angelofanía junto al sepulcro, para las mujeres, pero no para los dos apóstoles; y en la ascensión nos habla Lucas también de una, esta vez para los apóstoles.

Casi instintivamente recordamos las angelofanías múltiples en conexión con el nacimiento de Jesucristo. La imaginación piadosa—y no nos atrevemos a decir artística—nunca se olvida de pintar ángeles revoloteando en derredor de la cuna del Niño. Pero los ángeles que aparecen en las narraciones evangélicas no revolotean inútilmente, sino que son, ni más ni menos, «ángeles» en el sentido etimológico de la palabra: nuncios, portadores de un mensaje. Tanto en la natividad como en la resurrección, su oficio es el de interpretar los eventos, hacer percibir su significado. En absoluto, su presencia no es necesaria; bastaría con una inspiración interna, con una certeza infundida por Dios.

Esto bastaría, pero si admitimos la existencia de ángeles —y no hay razón para negarla—, habrá que admitir también la posibilidad de sus apariciones.

Con todo, de la posibilidad no puede deducirse la facticidad. ¿Se afirma esta facticidad de la aparición angélica en los evangelios, o es sólo un artificio literario—un «género literario»—para expresar la iluminación interna? Tratándose de un elemento periférico y accesorio en la resurrección de Jesucristo, creemos inútil perder el tiempo en discutirlo.

E. *Resurrección y ascensión.*—Entre las apariciones «públicas» merece especial atención, por presentar un problema peculiar, la que Lucas pone en el evangelio aparentemente como única, y en los Actos como última: la aparición de despedida, en la que Jesucristo, a vista de sus discípulos, se eleva hacia los cielos y desaparece envuelto por una nube (Lc 24, 50-52; Act 1,9-11). ¿Qué decir de la realidad de la ascensión?, y ¿qué pensar de su relación con la resurrección?

a) El tema de la ascensión. Estamos acostumbrados a distinguir entre el núcleo de una afirmación bíblica y su envoltura literaria. La palabra «ascensión» expresa un movimiento local dentro de nuestro espacio intramundano; pero sabemos que no hay que dar a esa «subida» a los cielos más valor que a la «bajada» al «sheol»: no se trata de planos cósmicos, sino de dimensiones existenciales o de modos de existencia.

«Ascensión» significa el paso a un modo de existencia de un orden más excelente, que excede las fronteras de nuestro espacio y tiempo. Este modo de existencia Pablo lo llama «espiritual», «en la fuerza del Espíritu» (cf. 1 Cor 15,35-49; Rom 1,4). Juan traducirá la ascensión como «vuelta al Padre» (Jn 13,1; 14,28; 16,28). El modo de existencia así adquirido por Jesucristo se enunciará también diciendo que «está a la diestra del Padre», «sentado» (Rom 8,34; Ef 1,20; Col 3,1, etc.), o «en pie» (Act 7,56).

Ascensión, pues, significa el comienzo del nuevo modo de existir de Jesucristo «junto al Padre», en plenitud de vida y de poder. En este sentido, la ascensión es una verdad atestiguada, directa o indirectamente, en innumerables pasajes del Nuevo Testamento: en todos aquellos en que se habla de la «gloria» de Jesucristo resucitado, que más adelante estudiaremos.

b) Relación con la resurrección. Pero ¿no fue en la resurrección cuando comenzó para Jesucristo su nuevo modo de existencia en «gloria y poder»? ¿No habrá que decir, por consiguiente, que la ascensión tuvo que coincidir con la resurrección?

Sí, esencialmente coinciden, para Jesucristo.

Sería infantil imaginar un estadio intermedio entre las dos: «la diestra del Padre» no es un espacio cósmico al que Jesucristo hubiese de trasladarse después de haber estado vagando por esos mundos durante un mes largo, con bajadas intermitentes a la tierra, ni hubo para Jesucristo un crepúsculo prolongado de medias luces entre su resurrección y el esplendor pleno de su gloria. El crepúsculo existió sólo de parte de los apóstoles, para quienes Jesucristo resucitó

«cuando aún había oscuridad», como se dice de la Magdalena al ir al sepulcro (Jn 20,1), de modo que tuvieron que avanzar lentamente desde ese alborear tenue de la fe hasta la claridad meridiana de la adoración de Jesús como Señor y Dios (cf. Lc 24,52; Jn 20,28). Ya dijimos que la frase enigmática del Resucitado a la Magdalena no puede significar un intervalo entre la resurrección y la «subida al Padre», que, por otra parte, según ese texto, parecería que iba a ser inmediatamente después de la aparición a Magdalena y antes de la aparición a sus discípulos (cf. Jn 20,17).

Para Jesucristo, su resurrección es ya su ascensión: desde el momento de su resurrección posee el nuevo modo de existencia «espiritual», «a la diestra del Padre», «en la fuerza del Espíritu», en «plenitud de poder sobre el cielo y la tierra» (cf. los textos ya citados, más Mt 28,18). Para Jesucristo, la ascensión no añade nada a su resurrección.

Pero hemos subrayado el *para Jesucristo;* porque *para los discípulos* la ascensión tuvo un sentido y con él una realidad.

c) Sentido y realidad de la ascensión. El alcance inmenso y el sentido profundo de la resurrección no pudieron percibirlo los apóstoles de un golpe: necesitaron tiempo para cerciorarse de la verdad de que su Maestro vivía de nuevo con una vida totalmente nueva y, más que nada, para darse cuenta de todo lo que eso significaba para el mismo Jesús y también para ellos. Fue necesario que Jesucristo se les apareciese frecuentemente, durante un período de tiempo, aunque limitado. Mateo y Juan condensan ese proceso psicológico: en la única aparición o en la del octavo día por ellos descrita, los apóstoles, aun los que al principio dudaron, llegan a la plena confesión de Jesucristo como «Señor y Dios» y «le adoran» (Jn 20,28; Mt 28,17). Lucas, con más sentido histórico, señala expresamente ese proceso, lento en su misma rapidez.

Pero las apariciones no se multiplicaron indefinidamente: aquel período fue relativamente breve. Una de ellas fue la última, y es fácil imaginar que los apóstoles se dieron cuenta de ello: comprendieron que ya no le verían más; pero al mismo tiempo comprendieron que Jesús estaba junto al Padre, desde donde les enviaría el Espíritu prometido. Esto fue *para los apóstoles* la ascensión del Señor.

Podría prescindirse de la levitación del cuerpo de Jesús y de la nube que le encubre a los ojos de sus discípulos como de fenómenos observados por ellos visualmente. Lo real y objetivo era el nuevo modo de existencia de Jesucristo, inaugurado ya en la misma resurrección, cuya manifesta-

ción visible a los apóstoles ha llegado ya a su término, porque han alcanzado ya la inteligencia del sentido de la resurrección.

La ascensión no significa un cambio o un crecimiento en la existencia del Resucitado, sino un cambio y crecimiento en la fe de los apóstoles y en sus relaciones con el Señor resucitado; no se les aparecerá más visiblemente porque desde ahora su presencia será únicamente espiritual y sacramental, imperceptible a los sentidos o, cuando mucho, perceptible en «visión» mística (cf. Act 9,10; 18,9). Pero ellos creen ya que «Jesús es el Cristo e Hijo de Dios» (Jn 20,30), que «está a la diestra del Padre», porque «Dios le ha exaltado sobre todas las cosas y le ha dado el nombre sobre todo nombre, ante el que toda rodilla se dobla... y toda lengua confiesa que Jesús, Cristo, es Señor, para gloria del Padre» (Flp 2, 9-11).

Desde esas alturas de su exaltación, desde esos confines de su existencia escatológica, supra-espacial y supra-temporal, que él ha obtenido en virtud de su resurrección, Jesús se les ha manifestado sensiblemente en las apariciones posresurreccionales. La ascensión es la última de ellas.

La escena, tal como Lucas la dibuja, no es una fotografía documentaria, sino una composición artístico-simbólica para expresar lo que los apóstoles, por fin, habían comprendido y llegado a creer: que Jesús ha entrado ya en su existencia escatológica gloriosa, rotas las ligaduras espacio-temporales de nuestro cosmos, que se ha dignado manifestarse a ellos para hacerlos testigos de su resurrección, y que no se «hará ver» más hasta que, terminado el eón presente, irrumpa el nuevo y eterno eón, cuando él aparecerá definitivamente en su parusía. Esto quiere decir la «elevación» y la «nube» de la ascensión, a las que corresponderá la «venida» y «descenso» en una «nube» en la parusía final (cf. Mc 13,26 par.; Act 1, 11). En absoluto se podría suprimir la escenificación; bastaría que, como en la cena de Emaús, cuando «sus ojos se abrieron y le reconocieron, él se les hizo invisible» (Lc 24, 31): han llegado a comprender que Jesús es «el Señor».

Resurrección, ascensión y entronización a la diestra del Padre no son tres eventos distintos para Jesús, sino para los apóstoles y para nosotros; porque la consumación eterna en la que ha entrado Jesucristo sólo puede manifestarse en nuestro mundo espacio-temporal refractándose a través del prisma de nuestro tiempo en multiplicidad de eventos espaciados en el tiempo, que para nosotros son distintos y no pueden menos de serlo.

Nos hemos alargado en este capítulo porque teníamos que poner las bases para el estudio del misterio de la resurrección.

Hasta aquí nos hemos ceñido a recoger, con la mayor objetividad, los datos suministrados por los textos neotestamentarios. Si en algo hemos forzado su sentido, ha sido solamente en haberlos disecado extrayéndoles todo el jugo cristo-soteriológico en que están impregnados. Por eso tendremos que volver a leerlos y saborearlos en toda esta parte.

Pero todavía, antes de entrar en el estudio propiamente teológico, urge responder a la cuestión apologética fundamental: ¿Qué valor puede tener este testimonio apostólico *para nosotros?* Este será el objeto del siguiente capítulo.

CAPÍTULO 26

LA RESURRECCION ANTE LA HISTORIA Y LA FE

1. *La resurrección y la historia:* A. La resurrección como evento real. B. Relación entre el evento y sus pruebas. C. De la predicación apostólica al evento de la resurrección. D. Dos interpretaciones insuficientes. E. Recapitulación.
2. *Horizonte de credibilidad:* A. Horizonte antropológico. B. Horizonte teológico. C. Conclusión.
3. *La resurrección como objeto de fe:* A. La resurrección y la fe de los apóstoles. B. La resurrección y el testimonio apostólico. C. La resurrección y nuestra fe.
4. *Reflexión final.*

BIBLIOGRAFIA

H. GRASS, *Zur Begründumg des Osterglaubens:* TLZ 89 (1964) 405-414; E. GUTWENGER, *Zur Geschichtlichkeit der Auferstehung Jesu:* ZKT 88 (1966) 257-282; S. H. HOOKE, *The Resurrection of Christ as History and Experience* (Lon, Darton, 1967); G. G. O'COLLINS, *Is the Resurrection an «Historical Event»?:* HeyThJ 8 (1967) 381-387; CH. KANNENGIESSER, *Foi en la Résurrection. Résurrection de la foi* (Pa, Beauchesne); J. MOLTMANN, *Gott und Auferstehung. Auferstehungsglaube im Forum der Theodizeefrage,* en MOLTMANN, *Perspektiven der Theologie* (Mch/Mnz 1968); EUGEN RUCKSTUHL-JOSEF PFAMMATER, *Die Auferstehung Jesu Christi. Heilsgeschichtliche Tatsache und Brennpunkt des Glaubens* (Mch, Rex, 1968); trad.: *La Resurrección de Jesucristo. Hecho histórico y salvífico y foco de la fe* (Ma, Fax, 1973); L. ERDOZAIN, *La función del signo en la fe según el cuarto evangelio. Estudio crítico-exegético de las perícopas Jn 4,46-54 y Jn 20,24-29:* AnaBi 33. (1968); B.SCHWANK, *Die Ostererscheinungen des Johannesevangeliums und die Post-Mortem-Erscheinungen der Parapsychologie:* ErbA 44 (1968) 36-53; J. KREMER, *Ist Jesus wirklich von den Toten auferstandem? Berechtigung und Grezen neuererer Interpretation der biblischen Osterbotschaft:* StZt 183 (1969) 310-320; G. BONNET, *Jésus est résuscité. Les effets d'une parole* (Pa, Desclée, 1969); trad. *Jesús ha resucitado* (Bar, Herder); E. POUSSET, *La résurrection:* NRT 91 (1969) 1009-1044; U. WILCKENS, *Auferstehung. Das biblische Auferstehungszeugnis historisch untersucht und erklärt* (Stg/Bln, Kreuz, 1970); JOSEPH MOINGT, *Certitude historique et Foi:* RechScR 58 (1970) 561-574; G. DE ROSA, *Il cristiano di oggi di fronte alla Risurrezione di Cristo:* CCat 121 (1970) 365-377; R. WEIER, *Überlegungen zur Struktur des Glaubens an die Auferstehung Jesu:* TrThZt 80 (1971) 257-272; G. MOIOLI, *«Realtà» della risurrezione di Cristo e teologie:* ScCat 101 (1973) 238-250; A. LOCATELLI, *La risurrezione di Cristo é anche motivo di credibilità:* ScCat 101 (1973) 251-280; W. KASPER, *Der Glaube an die Auferstehung Jesu vor dem Forum historischer Kritik:* ThQ 153 (1973) 229-241; K. H. SCHELKLE, *Schöpfung des Glaubens?:* ThQ 153 (1973) 242ss; JOSÉ ANTONIO JÁUREGUI, *Testimonio, apostolado, misión. Justificación teológica del concepto lucano: Apóstol-Testigo de la resurrección* (Bil, Mensajero, 1973); ED. POUSSET, *Croire en la Résurrection:* NRT 96 (1974) 147-166.366-387; W. MARXSEN, AL., *Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft für den*

Glauben an Jesus Christus (Gü 1967); WILLI MARXSEN, *Die Auferstehung Jesu von Nazareth* (Gü, Mohn, 1968); trad.: *La Resurrección de Jesús de Nazaret* (Bar, Herder, 1974); M. NICOLAU, *La resurrección de Jesús en W. Marsxen:* Slmt 15 (1968) 699-710; J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Resurrección otra vez: Marxsen, Schlier, Kremer:* Actualidad bibliográfica: Selección de libros 7 (1970); H. LUDOCHOWSKI, *Auferstehung - Mythos oder Vollendung des Lebens? Diskussion der Vorverständnisse von Strauss, Bultmann und Marxsen* (Aschaffenburg, Pattloch, 1970); GERHARD FRIEDRICH, *Die Auferweckung Jesu, eine Tat Gottes oder ein Interpretament der Jünger:* KerD 17 (1971) 153-187; F. MUSSNER, *Die «Sache Jesu»:* Cath 25 (1971) 81-89; W. PANNENBERG, *Dogmatische Erwägungen zur Auferstehung Jesu:* KerD 14 (1968) 105-118; W. ANDERSEN, *Die biblische Auferstehungsbotschaft als Frage an unseren Gottesglauben* (Stg, Calwer, 1968); RUDOLF PESCH, *Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu. Ein Vorschlag zur Diskussion:* ThQ 153 (1973) 201-228; MARTIN HENGEL, *Ist der Osterglaube noch zu retten?:* ThQ 153 (1973) 252-269; RUDOLF PESCH, *Stellungsnahme zu den Diskussionsbeiträgen:* ThQ 153 (1973) 270-283.

«Un tal Jesús, que murió, pero Pablo insiste en afirmar que está vivo» (Act 25,19).

En su sermón el día de Pentecostés, ante la multitud de judíos y prosélitos reunida en Jerusalén, Pedro reseña la vida y muerte de Jesús de Nazaret y anuncia su resurrección. Respecto al primer punto puede apelar a la memoria de sus oyentes, que, en gran número, habían sido testigos de los sucesos; pero, al pasar al segundo, sólo puede apoyarse en la aseveración de unos pocos, que dicen ser «testigos» de ese hecho maravilloso (Act 2,11.22-36).

Unos treinta años más tarde, Festo expone al rey Agripa el asunto de Pablo, arrestado en espera de su traslado al tribunal del César: «Se trata—dice—de una controversia entre los judíos y Pablo a propósito de un tal Jesús, que murió, pero que Pablo se empeña en afirmar que está vivo» (Act 25,14-19). También en esta breve frase se distinguen netamente dos enunciados. El primero recuerda un suceso admitido por todos, presenciado por multitud de hombres, amigos o enemigos e indiferentes, y, sin duda, registrado en los archivos del procurador romano: «un tal Jesús murió». El segundo es una tesis que Pablo afirma con insistencia, los judíos niegan y Festo no se preocupa de discutir; lo único que todos, judíos y romanos, no pueden menos de reconocer es que Pablo, y dígase lo mismo Pedro y los otros que se llaman «testigos», proclaman que «aquel Jesús está vivo» o ha resucitado.

Diríamos que nuestra situación hoy día es idéntica. Nadie duda de la muerte de Jesús y es, evidentemente, histórico el hecho de la proclamación de su resurrección por parte de sus discípulos; pero ¿podemos aceptar el contenido de esa proclamación, la realidad de esa resurrección que ellos anuncian? El cristiano responde afirmativamente; el no creyente niega o se encoge de hombros. Este es el problema que vamos a estudiar en este capítulo: al creyente le servirá para reflexionar sobre su fe en la resurrección del Señor; al no cristiano le podrá ayudar a comprender la credibilidad de este evento que proclamaron hace dos mil años Pedro y Pablo y todos los apóstoles de Jesús, y que desde entonces hasta hoy no ha cesado de creer y proclamar toda la comunidad cristiana.

Por «resurrección» entendemos lo que entendían los que se llamaron testigos de ella: es el traspaso de Jesús crucificado en la totalidad de su personalidad humana, corpóreo-espiritual,

a un modo de existencia inmortal y definitiva; incluye, por lo tanto, la continuidad o identidad del sujeto y la discontinuidad o diferencia de estado, como en el capítulo anterior se explicó.

1. La resurrección y la historia

La primera pregunta que nos hacemos es la siguiente: ¿Qué dice o puede decir la historia sobre la resurrección de Jesucristo? Esta pregunta se desdobla en dos: ¿Es la resurrección un hecho histórico?, y ¿puede probarse según el rigor del método histórico?

A. *La resurrección como evento real.*—La respuesta a la primera de esas cuestiones dependerá de lo que quiera entenderse por «hecho histórico».

a) Una definición positivista requerirá que las causas del hecho histórico y sus efectos sean intrahistóricos, que su facticidad misma haya sido observada por circunstantes, cuyo testimonio valorizaremos examinando la capacidad (ciencia) y veracidad de esos testigos, de modo que, a través de sus testimonios y de otras huellas o reliquias intrahistóricas, podamos llegar a conocer el suceso tal como sucedió («wie es wirklich gewesen ist»); se requerirá además, como horizonte ideológico, la posibilidad o verosimilitud histórica del suceso en cuestión, porque un hecho histórico, si bien es «numéricamente» único y original, no lo es «específicamente», puesto que «la historia se repite» con cierta monotonía de alternancia de ocurrencias sucesivas similares.

Si se acepta esta definición, es a todas luces evidente que, en ese sentido, la resurrección de Jesucristo ni es ni puede ser un hecho histórico. Su causa no es la voluntad libre de los hombres, sino únicamente la acción soberana y sobrenatural de Dios, una acción cuasi-creadora y, como tal, metahistórica. El efecto de esa acción tampoco es intrahistórico; porque por la resurrección Jesús pasa a un estado de existencia suprahistórico y estrictamente escatológico. Testigos de la misma ni los hubo ni pudo haberlos, por razón de la esencia misma de la resurrección, que es la transformación sobrenatural de Jesús en la totalidad de su realidad humana. El sepulcro vacío como reliquia intramundana de la resurrección, por sí solo, como ya explicamos, no es suficiente para demostrarla. Finalmente, no podrá hablarse de verosimilitud positiva o probabilidad histórica del hecho, porque no es un suceso repetido o repetible dentro de la historia. Lo único que tenemos es la afirmación de los que se llaman «testigos» de la resurrección, que aseguran

«haber visto» a Jesús resucitado; mejor dicho, que afirman que «él se hizo ver», se manifestó y, como en algún texto se dice, «se reveló» resucitado en plenitud de vida supramundana.

En este sentido, pues, no se puede calificar la resurrección de «hecho histórico»; habrá que calificarlo de «metahistórico» o simplemente de «evento real», en cuanto que historicidad no abarca toda la realidad.

b) Puede proponerse otro concepto de hecho histórico atendiendo a su característica propia y exclusiva, que es la unicidad (numérica) de su ocurrencia, determinada por la doble coordenada histórica de espacio y tiempo. En este sentido parece podría decirse que la resurrección de Jesús, en sí misma —no solamente su proclamación, externa al evento en sí—, es un hecho histórico, porque tuvo lugar hace dos mil años en Jerusalén y no esta mañana en Madrid.

Algunos prefieren este modo de enfocar el problema por considerar como una debilidad ante la historia positivista la admisión de que la resurrección no sea hecho histórico; creen ellos que la historicidad de la resurrección es básica para la fe cristiana y, por otra parte, que la definición positivista de hecho histórico debe ser abandonada, como hoy día lo es.

Esta posición es muy discutible. Más abajo tendremos que examinar en qué sentido es o puede ser base de nuestra fe la certeza histórica sobre la realidad de la resurrección. Aquí indiquemos solamente que la esencia interna a la realidad misma de la resurrección parece colocarla fuera de la categoría de lo histórico. Porque resurrección es, ni más ni menos, el traspaso a un estado supra-espacial y supra-temporal, al que no pueden aplicarse esas dos coordenadas de la historia: espacio y tiempo. Se pueden señalar el tiempo y lugar de la muerte de Jesús y de su sepultura: hace unos dos mil años—en Jerusalén. Bajo este respecto, podrá señalarse el «terminus a quo», el punto de partida de la resurrección; pero ésta expresa, primaria y radicalmente, no el punto de partida, sino el de llegada, el «terminus ad quem», el estado obtenido, que es supramundano y, consiguientemente, suprahistórico y, en última consecuencia, ni datable ni localizable.

Solamente se podrá señalar espacio y tiempo para dos sucesos conectados directamente con ella: para el descubrimiento del sepulcro vacío en la mañana del «primer día de

aquella semana» en el jardín de José de Arimatea, y para las apariciones, a partir de aquella misma noche durante un lapso de «cuarenta días», en Jerusalén y Galilea según los testimonios antiguos, conforme a lo ya explicado.

c) Hoy se mide el hecho histórico más por su influjo para la marcha de la historia que por la materialidad escueta de su facticidad: se usa—y se abusa—del epíteto de histórico para un suceso que ha traído consecuencias o transformaciones históricas de importancia, o se espera las ha de traer. Histórico es un suceso que hace época.

La historicidad se pone en relación con el futuro más que con el pasado, aunque éste, naturalmente, no se olvida. Se toma en cuenta más que nada el dinamismo del evento: un suceso será tanto más histórico cuanto mayor sea su dinamismo hacia el futuro. En el campo teológico llamaríamos a ésta la dimensión profética y salvífica del evento.

En este último sentido, la resurrección de Jesucristo es un hecho histórico como no ha habido ninguno en la historia; por lo menos lo es su proclamación por los apóstoles, aunque se niegue la realidad del hecho o se encoja uno de hombros ante ella.

d) Pero histórica, sin duda, es la proclamación de la resurrección por los apóstoles. Mirando desde este punto de vista, el evento de la resurrección no se realiza totalmente al margen de la historia; porque, aunque aquella en sí misma salga de su marco, se conecta con ésta mediante la proclamación intrahistórica, apoyada en las apariciones intrahistóricas a individuos inmergidos en nuestro espacio y nuestro tiempo.

Esta será siempre, aparte de otras de más monta, una diferencia entre la resurrección de Jesús y la supuesta resurrección de todo hombre inmediatamente después de su muerte, que algunos opinan hay que admitir por razones que no es del caso discutir aquí. Estas supuestas resurrecciones inmediatas se verifican al margen de la historia: ningún individuo intrahistórico ha tenido experiencia de ellas, y quien opte por sostener esa opinión, lo hará por deducción de un razonamiento sujeto a crítica, pero no en virtud de una experiencia. Nadie que sepamos ha asegurado haber visto «resucitado» a ninguno de esos que se dice lo han hecho al instante de morir. Podrá afirmarse que han resucitado «para sí mismos», pero ciertamente no han resucitado «en nuestra historia».

Jesucristo resucita y se aparece a hombres que viven en nuestro mundo; por el mismo hecho, Jesucristo influye directa

y positivamente en nuestra historia. Y en este sentido podría decirse que resucitó en la historia y que su resurrección es, bajo este aspecto, un evento histórico.

Para soslayar equívocos y discusiones interminables sobre la significación de la expresión «hecho histórico», nos parece aconsejable evitar su uso en nuestro tema. Hablaremos, pues, de «la realidad del evento». Este es el problema que ahora nos ocupa: ¿qué podemos afirmar de ella?

B. *Relación entre el evento y sus pruebas.*—Las pruebas o argumentos están siempre condicionados por la naturaleza del objeto que se desea averiguar o probar. Por esto tenemos que decir todavía una palabra sobre el carácter peculiar del evento que tratamos.

Observemos, en primer lugar, que los hechos universalmente reconocidos como históricos suelen tener, además del aspecto propiamente factual, otro u otros que escapan a la consideración estrictamente histórica. La construcción de la acrópolis de Atenas encarna una concepción artística; el lanzamiento de la bomba atómica en Hiroshima suscita un problema moral; el primer viaje del hombre a la Luna se relaciona con las ciencias naturales.

He aquí campos conectados con un suceso histórico, pero que no entran propiamente en el de la historia, porque a ésta, en cuanto tal, no toca juzgar de la belleza de la acrópolis, ni de la moralidad de la bomba atómica, ni del resultado científico del viaje a la Luna. El historiador, si quiere darnos su juicio sobre estos aspectos, se verá forzado a hacerlo, no según normas y métodos de la ciencia histórica, sino según principios prestados de las ciencias correspondientes y ajenas a la suya: estética, ética, astrofísica.

Esto tiene aplicación para eventos que incluyen un aspecto o sentido «dogmático». Tomemos, por ejemplo, el hecho de la muerte de Jesús de Nazaret. La facticidad es admitida por todos; hemos oído a Festo enunciarlo con toda naturalidad. Sin embargo, este hecho histórico, indudablemente tal, implica un aspecto que la historia sola no puede probar, pero tampoco puede negar, si no quiere invadir un campo que no le pertenece. La muerte de Jesús podría «demostrarse» históricamente como un hecho acaecido en Palestina durante el gobierno de Poncio Pilato; pero la «prueba» de su valor soteriológico no podemos pedírsela a la historia.

Lo mismo podremos decir de la revivificación—no estrictamente resurrección—de Lázaro; nadie dudó de su muer-

te ni pudo negar que había vuelto a la vida, pero no todos reconocieron que fuese un milagro obrado por Jesús con poder divino. Y es que aquí se implicaba una valoración teológica cuyas normas son distintas de las de la aceptación puramente histórica del hecho. En ambos casos, el hecho en sí puede ser admitido sin admitir su aspecto dogmático o teológico, como en los casos antes enumerados la facticidad podía separarse de su evaluación estética, ética o científica. Estos aspectos están embebidos en la misma realidad histórica, pero son aspectos formal o conceptualmente diferentes y separables de aquélla.

Demos un paso más. Supongamos, en plan puramente de hipótesis, un evento cuyo aspecto histórico sea inseparable del estético o filosófico o dogmático: un evento tal del que no pueda afirmarse su facticidad sin aceptar al mismo tiempo ineludiblemente su sentido y, para reducirnos a nuestro caso, digamos su valor dogmático. En esta suposición, el juicio histórico estará condicionado por el juicio dogmático, que, en la hipótesis, es inseparable de aquél. En consecuencia, ese juicio no podrá ser pura y simplemente histórico, sino que necesariamente incluirá un juicio dogmático.

Esta hipótesis se verifica en el caso de la resurrección de Jesucristo. Porque, si se admite su realidad, hay que admitir necesariamente que Dios ha refrendado toda la vida y enseñanza y reivindicaciones de Jesús de Nazaret, que le ha transportado al estado de salvación plena y definitiva según toda su individualidad humana, y que, en fin, Dios ha constituido a ese Jesús en Señor y Salvador universal; porque todo esto se incluye necesariamente en la resurrección de Cristo. Si esto no se admite, tampoco puede admitirse la realidad misma del evento.

Adviértase la diferencia entre la muerte y la resurrección de Jesús: aquélla era reconocida por todos, aun por judíos y romanos, si bien no era reconocido su valor salvífico; pero ésta sólo es admitida por los cristianos. Cuando Pablo hace su apología ante Festo y Agripa, al llegar al punto de la resurrección de Jesús, el procurador le interrumpe con un grito: «Estás loco, Pablo»; y al insistir éste con Agripa apoyándose en las profecías del AT, el rey le corta secamente y con cierta desazón: «A poco más me convences de que me haga cristiano» (Act 27,24.28).

Tenía razón Agripa: asentir a la afirmación de Pablo y aceptar la resurrección como un evento real era «creer» en Jesucristo. La resurrección de Jesucristo es un evento que *en su*

totalidad es un misterio, y, como tal, sólo puede ser conocido por una revelación y sólo puede ser aceptado por la fe.

Acabamos de escribir: «en su totalidad», y nos permitimos insistir en esta idea. La muerte de Jesucristo, como acabamos de decir, tiene un aspecto para cuya noticia no fue necesaria revelación divina, ni es necesaria fe para su aceptación: el aspecto de la condenación a muerte de cruz de aquel Jesús de Nazaret, ejecutada con toda publicidad en las afueras de la ciudad de Jerusalén la víspera de la gran fiesta; solamente el aspecto soteriológico de esa muerte requería una revelación para ser conocido y postulaba fe para ser creído. Con otras palabras: en la muerte de Jesucristo hay un *elemento neutral*, que puede ser y de hecho fue interpretado en diversas maneras: o como la ejecución de un revolucionario vulgar, o como la maldición divina de un blasfemo, o como el sacrificio expiatorio por la salvación del mundo; el último de estos sentidos es sólo perceptible por una revelación y se acepta en un acto de fe. En cambio, en la resurrección de Jesús no hay ese elemento neutral: o se niega en bloque, o se acepta de pleno en acto de fe a la revelación, que es simultáneamente revelación del evento y de su sentido. Por eso oíamos a los «testigos» decir que Jesús se les había «aparecido», con el término técnico de las teofanías o revelaciones divinas, y Pablo habla, refiriéndose probablemente a la aparición de Damasco, de la «revelación de Jesucristo» (cf. Gál 1,12.16; Ef 3,3).

La resurrección, pues, sólo puede ser conocida por revelación, y la revelación no puede reducirse a historia, porque no es sólo historia, si bien no se da sin historia.

En efecto: la resurrección de Jesús, aunque en sí misma no sea un mero hecho histórico, es un evento conectado con la historia, con doble vertiente histórica: primero, en cuanto que confirma la historia y es confirmado dentro de la historia; segundo, en cuanto que supera la historia y la salva.

Ante todo, el sujeto de la resurrección es un personaje histórico, cuya vida y muerte son muy conocidos dentro de la historia: «Jesús de Nazaret..., que pasó haciendo el bien... por todo el país de los judíos y Jerusalén, a quien ellos hicieron morir colgándolo de una cruz» (Act 10,37-39). Además ha dejado huellas indelebles dentro de la historia; no nos referimos precisamente a la reliquia ambigua, como decíamos, del sepulcro vacío, sino a la predicación de los apóstoles y a la fe de la Iglesia. Esta es una de las vertientes históricas de la resurrección: los hechos históricos que la han precedido y los hechos históricos que ha provocado. Estos dos hechos son controlables por la historia; aunque el punto

en que convergen, el evento mismo de la resurrección, supera la historia.

Pero ésta es, precisamente, la segunda vertiente histórica de la resurrección: es el evento que determina la historia en cuanto historia de salvación. Este aspecto lo desarrollaremos más adelante. Por ahora baste con repetir que, si bien la resurrección en sí misma no es una realidad intrahistórica, no está totalmente desligada de la historia, sino en relación íntima con ella.

Resumiendo en pocas palabras lo hasta ahora dicho, la resurrección es un evento *sui generis,* totalmente diferente de otros hechos puramente históricos y aun de otros eventos salvíficos. En este sentido no se le puede considerar como «histórico» a la par de otros eventos. Es un *caso único,* como lo son, aunque de otro género, la creación del mundo y su consumación final: su realidad no la alcanza la ciencia histórica por sus métodos, pero tampoco puede negarla; escapa a su investigación propiamente histórica. Porque la imposibilidad de probar históricamente la realidad histórica—dicho más claro: *intrahistórica*—de esos eventos no excluye su realidad factual. Y decimos «realidad factual del evento», porque no se trata de una idea abstracta, ni de una verdad del campo de la filosofía o de las ciencias exactas, sino de un *evento,* real en sí mismo, sea o no admitido por muchos.

La resurrección, insistimos, es un caso único en su esencia, porque es un evento en el cual ni el hecho puede prescindir de su sentido ni el sentido puede subsistir sin el hecho; porque el hecho y su sentido es que la consumación escatológica se ha realizado en Cristo anticipándose a la consumación de nuestra historia, para salvarla.

La belleza del Partenón y la moralidad o inmoralidad de la bomba atómica dijimos que no son objeto propio de la historia en cuanto tal y se podrían discutir en abstracto, sin saber si jamás habían existido. El caso de la resurrección es distinto: no hubiéramos ni siquiera tenido noción de ella, si no se nos hubiese anunciado como real. Por su dimensión dogmática, la historia no puede dar sobre ella un juicio definitivo; pero acabamos de repetir que es un evento y no una abstracción o fantasía, y, bajo este aspecto, tiene relación con la historia.

Volvemos, pues, a ponernos la pregunta: ¿Qué relación hay entre la realidad del evento que se afirma y el modo de cerciorarnos de ella?; ¿cuáles son sus pruebas? ¿Es un evento que se nos pide admitamos como real, sin pruebas de ninguna clase, o las hay?

De hecho, este dilema se ha respondido eligiendo el primer miembro u optando por el segundo, y ambas posiciones las consideran sus defensores necesarias para mantener, unos, la «misteriosidad», otros la «credibilidad» de la resurrección; porque el misterio—dicen unos—se diluiría si pudiese demostrarse, pero no sería creíble—dicen los otros—si no hubiese razones para aceptarlo. Nos parece que en el planteamiento de ese dilema hay un equívoco latente: qué se entiende por «prueba».

Evidentemente, un misterio no puede deducirse por un razonamiento ni la fe puede ser la conclusión de un silogismo; sostener lo contrario sería puro racionalismo y de-sacralización del misterio; en este sentido, ni hay ni puede haber *pruebas* de la resurrección, porque la fe no puede convertirse en ciencia. Pero admitir un pretendido misterio sin base ni argumento alguno, sin un fundamento de algún género, sería puro fideísmo e imposibilitaría un acto de fe humano y responsable. La fe no se apoya en *pruebas del misterio*, que no las puede haber, pero necesita *signos* para discernirlo, o, en otros términos, necesita *pruebas de credibilidad*. Dios, al revelarlo, no exige al entendimiento humano que renuncie a su racionabilidad, sino que la sobrepase. La fe supera a la razón, pero no la destruye; y la razón no demuestra el misterio, pero manifiesta su aceptabilidad.

En consecuencia, no hay que buscar *pruebas que demuestren*, sino más bien *signos que muestren* la resurrección de Jesús. Ya se insinuaba en las narraciones de los evangelios. Los ángeles del sepulcro anuncian a las mujeres el evento y les indican un signo de su realidad: «Ha resucitado; no está aquí; ved (vacío) el lugar donde le habían puesto» (Mc 16,6); y los discípulos, reunidos aquella noche en la sala, afirman el hecho y dan una señal de su verdad: «Realmente el Señor ha resucitado, y se ha aparecido a Simón» (Lc 24,34).

Es la misma afirmación que veíamos en la fórmula antioquena: «Resucitó según las Escrituras y se apareció a Pedro, después a los Doce...» (1 Cor 15,4-5). Sin duda no pretende Pablo convencer a un incrédulo acumulando pruebas, sino simplemente mostrar la credibilidad de la predicación apostólica citando sus testimonios.

Solamente en este sentido se puede hablar de «pruebas históricas» de la resurrección: pruebas, en cuanto que son signos cuyo alcance no se explica suficientemente mientras no se admita la realidad del suceso que señalan con el dedo; históricas, en cuanto que esos signos son hechos universalmente recono-

cidos como reales y estrictamente históricos. Pero únicamente pruebas de credibilidad, porque de un misterio no puede haber pruebas directas.

C. *De la predicación apostólica al evento de la resurrección.*—Por la ambigüedad del hecho en sí, aun supuesta su facticidad, hemos descartado desde un principio el sepulcro vacío. A lo más podrá dársele el valor de signo secundario y corroborativo; pero en esto no queremos insistir.

El signo histórico de la resurrección de Jesús es la predicación de los apóstoles: su existencia es innegable; sus características las hemos examinado ya. Sólo queda que expliquemos cómo esa predicación apostólica es *signo suficiente* de la realidad de la resurrección y, en este sentido, es *prueba*, no directamente de esa realidad misma, sino *de su credibilidad* o aceptabilidad.

Partimos, pues, del hecho, en todos sentidos histórico e históricamente comprobado, de la predicación apostólica que proclama la resurrección de Jesús como un evento real.

> Se ha dicho, en efecto, que el único hecho histórico en todo este asunto de la resurrección es precisamente esa predicación y la fe de donde brota. Ellos afirman que fue una experiencia distinta de otras experiencias místicas o carismáticas suyas, y la consideran como una verdadera «aparición» real, en la que Jesús de Nazaret, el mismo que había vivido con ellos y había muerto en la cruz, se les ha manifestado con una presencia verdadera y real en la identidad de su personalidad humana, si bien en plenitud de vida inmortal y gloriosa.

En el capítulo anterior analizamos las características del testimonio de los apóstoles y no pudimos menos de insinuar el valor que, en virtud de ellas, tiene también para nosotros. Nos permitiremos, con todo, recordar aquí dos: la novedad y la unicidad de la experiencia que en ese testimonio se afirma.

Porque dijimos que la predicación apostólica contiene la afirmación de una experiencia completamente nueva y absolutamente única, que nunca hasta entonces nadie había osado pretender para sí mismo, y que nunca en los tiempos posteriores nadie ha tenido el atrevimiento de repetir; más aún, que los mismos apóstoles conceden no haber tenido más que durante un período muy limitado, y jamás han podido provocar de nuevo. Es la experiencia de «haber visto» presente delante de ellos, vivo con vida totalmente nueva, es decir, «resucitado», al mismo Jesús que había sido crucificado.

De que esta afirmación corresponda a la persuasión íntima de los predicadores no se puede dudar, teniendo en cuenta su sinceridad y su sentido de responsabilidad ante Dios mismo. Lo único que se puede poner en litigio es la legitimidad o exactitud de esa persuasión: se pone en duda si a ella corresponde una realidad externa.

Pero aquí es precisamente donde creemos que tiene fuerza el argumento. Nos encontramos ante la afirmación y la persuasión de una experiencia que son, tanto la experiencia como su afirmación, *numérica y específicamente únicas* en la historia; por consiguiente, deberemos admitir para ellas un motivo u origen que sea también *numérica y específicamente único*, tal que en ninguna otra ocasión se haya dado ni igual ni equiparable. Ahora bien: en la historia del pueblo israelita —a ella podemos ceñirnos, puesto que en ese ambiente es donde nace la fe en la resurrección de Jesucristo—se habían dado personalidades destacadas: Abrahán, Moisés, Elías y otros grandes profetas, muchos de los cuales habían sido además grandes perseguidos y grandes mártires: «Desde la sangre de Abel el justo hasta la de Zacarías, hijo de Baraquías» (Mt 23, 35). Por otra parte, esos grandes personajes habían tenido admiradores: Elías y Eliseo habían tenido discípulos, y no había israelita que no se ufanase de tener por padre a Abrahán y de haber recibido de Moisés la ley. Sus admiradores habían tratado de exaltar la figura de aquellos hombres ilustres, de lo cual dan prueba suficiente las leyendas que en derredor de ellos se formaron. Pero a ninguno de esos admiradores le ha pasado por la mente en el paroxismo de su entusiasmo afirmar que los haya visto resucitados.

Del profeta Elías se pensará que aún no ha muerto, pero nadie ha pensado en haberlo visto resucitado. Se ignora el sitio de la tumba de Moisés, pero nunca se ha soñado en su resurrección. Y Pedro, en su primer sermón, puede señalar con el dedo «el monumento sepulcral de David, que hasta el día de hoy se conserva entre nosotros» (Act 2,29). En resumen: hubo personajes muy ilustres por sus hazañas y por sus virtudes; hubo admiradores entusiastas; pero nunca se ha imaginado nadie que los ha visto resucitados. Saúl acude a una nigromante para evocar al profeta Samuel, y le ve surgir del «sheol»; pero Samuel se aparece como la sombra de un difunto, no como un resucitado. Judas Macabeo ha contemplado en un sueño a Onías, el sacerdote martirizado, y al profeta Jeremías; pero de ninguno de los dos se dice que hayan resucitado (2 Mac 15,11-16).

En cambio, de Jesús afirman sus discípulos que «ha resucitado verdaderamente» y que «se ha aparecido» y le han «visto».

De esa afirmación y de esa experiencia únicas de los apóstoles podrán intentarse y de hecho se han intentado diversas explicaciones. Todas, sin embargo, nos parece que fallan en un punto: en no dar razón, repetimos, de la unicidad numérica y específica de este caso. Porque motivos u ocasiones semejantes—y nos atrevemos a añadir: más favorables aún que en el caso de Jesús—para imaginar la resurrección y aparición de alguno de aquellos patriarcas o profetas no habían faltado; la disposición psicológica de parte de los supervivientes no era, ciertamente, mejor en los apóstoles a los tres días del fracaso de su Maestro que la que pudo haber en Josué, sucesor de Moisés, o en Eliseo, discípulo de Elías; ni era menor en éstos el entusiasmo religioso y la admiración por sus predecesores.

Explicarlo todo por la credulidad nimia y poco ilustrada de los apóstoles no parece admisible; no eran tan crédulos cuando ellos dicen que al principio dudaban y titubeaban pensando que el parecido era un duende (Lc 24,37; Mt 28,17; Jn 20,25); y es de todo punto inverosímil que una credulidad ingenua haya logrado imaginar un resucitado que se presenta y habla en la forma en que ellos dicen haberlo visto y oído.

Tampoco parece aceptable la comparación con experiencias parapsíquicas, especialmente las de apariciones de difuntos; porque el único elemento de paridad es el de ser provocadas por una causa externa al paciente, no producidas subjetivamente por el sujeto de esas experiencias; pero la diferencia principal es la de que, en aquellos fenómenos, el aparecido es un viviente a punto de morir, no un muerto que haya vuelto a la vida, y menos un difunto que haya pasado al estado de consumación escatológica.

En una palabra: nos vemos enfrentados a una afirmación absolutamente única en su género que se dice fundada en una experiencia también única. La unicidad de esta experiencia y de esta afirmación es un elemento que resiste a toda crítica. La única explicación plausible de este hecho único es que realmente sucedió algo único, algo verdadero y real, que es, al mismo tiempo, causa y objeto de aquella experiencia; y esto no puede ser más que la presencia real y perceptible de Jesús resucitado. «El Señor ha resucitado realmente y se ha aparecido a Simón» (Lc 24,34).

Si no se admite la resurrección de Jesús como algo real y las apariciones como la percepción de la presencia verdadera y real de Jesús real y verdaderamente vivo y resucitado, habrá que responder que la fe de los apóstoles brotó por generación espontánea, como quien dice, sin una causa proporcionada que la produjese. Esto manifiestamente es renunciar a toda explicación, o sostener que no hay ninguna posible. Pero esta respuesta negativa no puede satisfacernos; porque hay una explicación complexiva de los hechos compulsables, y esa explicación es razonable.

En resumen: del *hecho único* de la predicación pasamos a aceptar la verdad de aquella *experiencia única;* y de ambas inferimos la *realidad única* también del Señor resucitado, como el único origen plausible de ambas.

Recordemos el pasaje del libro de los Actos que citábamos al principio de este capítulo (Act 26,23-29): Pablo afirma que Jesús, el que murió, ha resucitado, anticipándose a la resurrección final, y que vive; Festo grita que esa afirmación es una locura; Agripa se echa atrás por temor a tener que hacerse cristiano. Tres actitudes que invitan a pensar.

D. *Dos interpretaciones insuficientes.*—No podemos pasar adelante sin decir al menos unas palabras sobre dos teorías que han tenido recientemente gran resonancia: nos referimos a las que han propuesto Bultmann y Marxsen acerca de la resurrección de Jesucristo y del testimonio apostólico sobre ella.

Bultmann descarta como inútil y aun perjudicial toda discusión sobre la realidad del evento pascual: su importancia, según él, no hay que ponerla en la facticidad del suceso, sino en su significación existencial. Habría que romper el cascarón mitológico en que los apóstoles envolvieron el núcleo de su mensaje; éste no pretendía más que poner de relieve, con los medios imperfectos de expresión que tenían a mano, la importancia de la figura histórica de Jesús, y, más en concreto, de su muerte en la cruz y de su significación para nosotros; esa significación se nos hace actual y presente en la predicación. Así, puede concluir Bultmann que «Jesucristo resucitó en el 'kerygma'», pero que es impertinente preguntar si real y verdaderamente ha resucitado.

No podemos detenernos a examinar en detalle la interpretación a que Bultmann somete los textos, que en más de un punto no parece satisfacer su contenido. Tampoco discutiremos el presupuesto filosófico en virtud del cual niega la posibilidad de todo milagro o de toda actividad proveniente de un poder sobrenatural que intervenga directamente en el mun-

do. Consideramos también equivocada la tesis teológica que rechaza como ilegítimo todo apoyo que la fe pudiese buscar en el testimonio de quienes aseveran la verdad del evento propuesto para ser creído.

Notemos únicamente que Bultmann parece acentuar exageradamente lo existencial con detrimento de lo óntico; y cabe preguntar, ciñéndonos ahora a nuestro caso, qué valor puede tener lo existencial si se le zapa la base real, y qué significación peculiar puede encerrar para nosotros la muerte de Jesús si no hubiese tenido una confirmación factual y óntica con alcance existencial, porque lo primero no elimina lo segundo.

Leímos en el capítulo anterior muchos textos en los que el evento pasado de la resurrección se consideraba como determinante en el presente de nuestra existencia; porque la resurrección de Jesucristo ha cambiado radicalmente nuestra situación: «Cristo ha muerto y ha resucitado para ser Señor de los que mueren y de los que viven. Así que ninguno de nosotros vive para sí mismo, y ninguno muere para sí solo; sino que, si vivimos, vivimos para el Señor, y, si morimos, para el Señor morimos» (Rom 14,7-9). Pero esta consecuencia y eficiencia existencial se deriva, según los textos, de la realidad óntica y factual de que Cristo, como había realmente muerto, también ha resucitado realmente.

Aunque no aceptamos la tesis central de Bultmann, confesamos que ha tenido el acierto de llamar la atención sobre el significado existencial de la resurrección de Jesucristo, que una consideración puramente apologética podía dejar en la penumbra.

Marxsen juzga que Bultmann se ha quedado a mitad de camino: ¿Para qué continuar diciendo que «Jesucristo ha resucitado», si a renglón seguido se afirma que el evento en sí mismo no tiene importancia? ¿No es más lógico y honrado renunciar sencillamente a la mención misma de «resurrección», considerándola como no existente? Lo que hace falta es traducir en términos inteligibles para nosotros la experiencia que los apóstoles expresaron en términos de resurrección.

Porque, continúa Marxsen, el análisis histórico no puede ir más allá de aquella afirmación de los apóstoles, que dicen haber visto a Jesús después de su muerte; pero esa «visión» de Cristo no es más que una «revelación» como la que se otorgó a Pablo; y esa visión-revelación, por un proceso de reflexión, fue interpretada en las categorías apocalípticas de la resurrección escatológica. Por lo tanto, la afirmación de los apóstoles es sólo una «interpretación»: no hay que decir que Jesucristo ha resucitado, ni siquiera que ha resucitado en el

«kerygma», sino únicamente que Jesús está presente en la predicación de sus testigos; y así «la obra de Jesús sigue adelante». Según Marxsen, esto es todo.

En las páginas anteriores hemos expuesto cómo el testimonio apostólico afirma la realidad de algo acontecido al mismo Jesús como efecto de una acción de Dios; no piensan ellos sólo en interpretar la muerte del Maestro como el triunfo de su idea. Y ¿por qué no dar fe a los testigos cuando ellos saben distinguir aquella experiencia única de otras visiones y revelaciones de que han gozado? ¿Podremos estar seguros de haber comprendido su experiencia mejor que ellos?

Su experiencia no fue tan indeterminada como Marxsen supone; porque su objeto no es algo en sí ambiguo y multivalente, susceptible de diversas interpretaciones, sino que lleva en sí su propia interpretación: la victoria definitiva sobre la muerte y sobre la finitud terrena, anticipada en Jesucristo como Señor y Salvador. Por eso es natural que se exprese con terminología apocalíptica; porque precisamente se afirma una realidad escatológica. La expresión no podrá ser adecuada, porque la realidad escatológica sólo podemos captarla con conceptos analógicos.

Es cierto que la obra de Jesucristo sigue adelante y que su palabra hacia nosotros continúa presente; pero preguntamos: Al separar de su persona «la cosa de Jesús» («die Sache Jesu», como Marxsen dice), ¿no se convierte esa «cosa» en una pura teoría? El cristianismo, desde Pedro y Pablo hasta nuestros días, siempre ha creído vivir, no de una teoría, sino de una persona viviente. Preguntamos todavía: ¿Cómo esa «cosa» que antes había estado ligada a la persona de Jesús, ha podido desligarse de ella sin dejar, por el mismo hecho, de ser «su» cosa? Y ¿no depende toda «la cosa de Jesús» de una ratificación divina que rectifique la reprobación de Jesús por los hombres en la cruz? Lo que los apóstoles afirman no es puramente la vuelta a la vida—vida más excelente—del que estuvo muerto, sino la autentificación divina de «la cosa» y de «la persona» de Jesús mediante su resurrección obrada por Dios. Esta afirmación incluye, evidentemente, un sentido funcional, pero establece una realidad óntica, en la que se apoya el sentido funcional.

E. *Recapitulación.*—Hagamos alto un momento para mirar el camino hasta aquí recorrido.

Nos encontramos, ante todo, con la dificultad de clasificar el evento de la resurrección afirmada por los apóstoles: no se

le puede equiparar a sucesos puramente históricos; pero tampoco es un suceso completamente al margen de la historia, porque, aunque por su esencia es para Jesucristo la liberación de las limitaciones intrahistóricas—por su resurrección él ha salido de la historia—, tiene múltiples conexiones con ella, en la que ha dejado una huella profunda: la predicación de los apóstoles y la fe de la Iglesia, fundadas ambas en la verdad de la experiencia intrahistórica de las apariciones del Resucitado. Por otra parte, no podíamos incurrir en el extremo contrario de reducir todo a una pura idea; porque se afirma una realidad actual y factual ligada íntimamente con la realidad histórica y contingente.

Digamos, pues: la resurrección de Jesús es un evento único e irreducible a categorías comunes. Es un *evento-misterio:* misterio en su totalidad eventual, de manera que no se puede seccionar en un elemento neutro y otro propiamente misterioso, como decíamos que podía seccionarse la misma muerte de Jesús: en la resurrección esa disección es imposible.

No es lo mismo con respecto al «hecho histórico» de la predicación y de la fe apostólica: aquí tenemos un elemento neutro, que da la posibilidad de interpretarla como ilusión y capricho, o como revelación divina.

Una prueba histórica del hecho es imposible; porque la resurrección en sí misma es metahistórica. Sin embargo, por su conexión con el hecho histórico de la predicación apostólica y de la experiencia intrahistórica de los testigos que le vieron resucitado, podíamos acercarnos por método histórico al misterio mismo. Un conjunto de datos intrahistóricos que hemos analizado nos llevaban a juzgar que la realidad proclamada por los apóstoles era, aun desde un punto de vista histórico, la única explicación plausible de aquellos datos. Porque, si bien la afirmación del «kerygma», más que histórica, es dogmática—una afirmación de fe—, esta fe no creó la idea proyectándola en el mundo real, sino que nació históricamente de *algo sucedido* verdadera y realmente, y manifestado real y verdaderamente a los que se llaman testigos de la resurrección.

Los apóstoles tienen conciencia de serlo en un sentido muy particular: son «testigos predestinados por Dios», de modo que a solos ellos, y no a todo el pueblo, se ha manifestado la persona de Jesús resucitado, de quien han de dar testimonio (Act 10,41). Se consideran testigos «por misión», no como los que casualmente son llamados ante un tribunal para testificar

sobre sucesos que casualmente han presenciado; sino que ellos «no pueden menos de pregonar lo que han visto y oído», y esto «por obediencia a Dios, por encima de los hombres» (Act 4, 19-20). Son testigos que hablan por mandato recibido de Dios para pregonar las obras de Dios.

Testigos de este género son también «profetas», y su testimonio, por tanto, es profético más que histórico. Las apariciones de Jesucristo resucitado las han considerado como teofanías reveladoras en que «el Señor se dejó ver por Pedro» y por los demás testigos; y Pablo, el último de los preelegidos para ser testigo de la resurrección, habla de la «revelación de su Hijo que a Dios plugo otorgarme para que lo anunciase a los gentiles» (Gál 1,16). Evidentemente, estos testigos-profetas no pueden ser imparciales o neutros; porque el mismo evento que tienen que testificar no es un evento neutro, capaz en sí de diversas interpretaciones, sino que es evento-misterio.

Nos hallamos ante una afirmación que es, al mismo tiempo, *testimonio y profecía*. El análisis histórico nos ha declarado la posibilidad de admitirlo como plausible, pero superando los límites de la historia. Ante este testimonio no hay más que dos actitudes posibles: la de aceptarlo de pleno o la de negarlo en bloque; a menos que quiera uno simplemente ignorarlo o distraerse, como Festo y Agripa.

Aceptar el testimonio-profecía de los apóstoles es *creer*. Pero para creer la verdad de la resurrección del Señor necesitamos un horizonte ideológico en que encuadre. Veamos si lo hay.

2. Horizonte de credibilidad

Entendemos por «horizonte» un espacio indefinidamente abierto ante la vista, dentro del cual pueda percibirse un objeto cualquiera desde el momento en que asome, aunque sea a distancias hasta ahora inexploradas. Lo llamamos «horizonte de credibilidad»; porque no se trata de demostrar con pruebas la realidad del evento afirmado por el testimonio-profecía de los apóstoles, sino solamente de mostrar la posibilidad y aun la razonabilidad de admitir su contenido, apoyándose en experiencias e ideas no derivadas de la misma fe en la resurrección de Jesucristo.

Vamos aquí a delinear dos horizontes: uno, antropológico, a partir del hombre; otro, teológico, partiendo de Dios.

A. *Horizonte antropológico.*—El horizonte antropológico consiste en la prolongación de nuestra experiencia cotidiana hasta unas dimensiones que no podemos a priori coartar. Apre-

surémonos a notarlo: nuestras experiencias cotidianas son muy limitadas y no pueden por sí solas alcanzar la inteligencia de un caso único, un evento-misterio, que raya en lo infinito. Con todo, entre ellas y la realidad de la resurrección de Jesucristo media, para usar un símil, la proporción-desproporción que existe entre dos asíntotas, como la curva y la recta, que, sin poder coincidir, se aproximan, y permiten comprender y explicar la una en función de la otra.

En el hombre, individualmente considerado, se observa el anhelo innato de supervivencia. Es verdad que en muchos individuos esa esperanza queda sofocada por ideas y experiencias que parecen desmentirla; en otros se polariza en un deseo vago de permanencia en el recuerdo de las generaciones futuras, o por una descendencia que perpetúe su nombre o por obras de arte e inventos de ciencia que eternicen su fama; en fin, en otros se resigna a una supervivencia puramente espiritual, por la inmortalidad del alma. Pero todas estas cortapisas y pesimismos no pueden apagar el ansia del hombre a sobrevivir en su totalidad humana personal, no por la prolongación indefinida de su existencia terrestre, perpleja y oscilante, sino por la fijación de su personalidad humana íntegra en un estado de vitalidad imperturbada. ¿No podremos decir que en ello hay un atisbo, irreducible a pruebas conceptuales, de la posibilidad de nuestra resurrección defininitiva más allá de la muerte?

El acierto de esta intuición puede confirmarse por la consideración de la estructura trascendental del acto libre. Una decisión libre, especialmente esa que se denomina opción fundamental, se sitúa radicalmente en un plano trascendental de permanencia supratemporal. Porque en su opción fundamental el hombre quiere, ni más ni menos, realizarse a sí mismo con validez irrevocable, determinando de un modo irreversible su propia personalidad, tal como desea configurarla, con respecto a sí mismo y con respecto al mundo circundante sobre el que quiere influir en una forma definitiva. En su opción libre, el hombre afirma implícitamente la esperanza de permanencia de su personalidad, a pesar y por encima de la muerte, cuya inevitabilidad prevé. Toda opción fundamental incluye, por consiguiente, un deseo y una esperanza de supervivencia total de la persona, más allá del fracaso de la muerte.

Esta es, ni más ni menos, la esperanza trascendental de resurrección; porque resurrección no es más que la permanencia real de la personalidad humana total, realizada por encima de la muerte y definitivamente, por obra de Dios, que

eterniza esa personalidad humana, tal como ella misma había querido fijarse irrevocablemente en su opción libre, ante Dios y ante los hombres.

No es solamente la fijación de una idea por la que tal vez luchó, ni la estabilización de la obra iniciada por su acción libre, sino la liberación del mismo hombre de las vicisitudes de la temporalidad y del abismo de la nada. Porque, en su decisión libre, el hombre no sólo aspira a la victoria de una idea o a la perpetuidad de una obra, sino, ante todo y sobre todo, a la estructuración irreformable y a la fijación irretractable de su personalidad y de su existencia humana, en la totalidad de ambas, desafiando a la muerte: y esto es precisamente la resurrección.

El anhelo de auto-superación supratemporal no es un sentimiento egoísta o egocentrista; porque el hombre, en cuanto que es persona, está abierto «al otro»; su supervivencia no puede tener sentido si no es en comunidad con otro. Sus aspiraciones íntimas no se ciñen a desear su perpetuación individual y solitaria más allá de la muerte, sino se extienden a querer dar consistencia y existencia ilimitada «al otro», en quien y con quien uno mismo continúa viviendo.

Ampliando más el campo, hay que considerar que el individuo, aunque no sea absorbido por ella, vive en la comunidad humana, no sólo en cuanto ésta le es contemporánea, sino también en cuanto se prolonga en la historia. Cada día más va tomando el hombre conciencia de la solidaridad de la familia humana, no sólo en su coexistencia presente, sino, además, en su responsabilidad para el futuro. El hombre vive en la historia y hace la historia.

Surge de nuevo la pregunta: ¿Tiene el hombre, en su dimensión social e histórica, una esperanza trascendental de su auto-superación como miembro de la historia y, consiguientemente, de la auto-superación de la historia humana? O ¿es la historia una cadena sin fin de sucesos, cada uno con su objetivo particular, pero sin una finalidad universal que abrace y unifique todos sus proyectos y éxitos parciales, dándoles sentido? ¿Acabará la historia por esfumarse en el vacío o habrá de perpetuarse indefinidamente avanzando fatigosamente hacia una meta que no existe?

No se puede negar que el hombre, en su responsabilidad histórica, se siente obligado a cooperar en la creación de una sociedad donde reinen imperturbablemente la justicia y la paz. Esa obligación sería absurda y los esfuerzos del hombre serían insensatos si no se vislumbrase la probabilidad del logro final.

Pero éste implica la superación de la incertidumbre, de los vaivenes, de la posibilidad del retroceso y del fracaso; en una palabra: la superación de la historia.

El hombre, pues, como ser histórico, espera la culminación suprahistórica de la historia, no en la quietud oscura de un museo de momias disecadas, sino en la plenitud exuberante de la vivencia eterna de la historia, en compañía feliz con todos los que han contribuido a la creación de ese mundo insuperablemente mejor. El hombre, como ser histórico, espera la resurrección metahistórica de la historia y, en concreto, la del hombre—de todo hombre—como miembro de la historia común del género humano.

Pues bien, la resurrección de Jesucristo proclamada en el «kerygma» es la garantía, por avance, de estas aspiraciones y esperanzas individuales, sociales e históricas del hombre. Porque lo que predica el «kerygma» es que, para Jesús, su personalidad y su historia han logrado su consumación. Pero como Jesús, el Hijo de Dios hecho hombre y unido con todo hombre y con la historia del hombre, lleva en sí, en cierto sentido, a todo hombre y a toda la historia (GS 22), en su resurrección se ha asegurado irretractablemente el éxito definitivo y la consumación suprema del hombre en su dimensión individual, social e histórica.

«Si los muertos no resucitan, tampoco resucitó Cristo», dice Pablo (1 Cor 15,16). Podemos invertir la frase: si los muertos resucitan, también ha resucitado Jesucristo. Si la esperanza del hombre, embebida en sus opciones fundamentales y en sus aspiraciones comunitarias e históricas, no es completamente ilusoria, entonces se abre ante nuestras miradas un horizonte en el que aparece como posible la realización de la esperanza humana en aquel hombre, Jesús, que lleva en sí a todo hombre; porque él descuella sobre todos los hombres en toda la actitud de su vida, y especialmente en la opción fundamental de su muerte, que es entrega total a Dios para la salvación de todos los hombres. Si Cristo no ha resucitado o, para no adelantar la conclusión última, si no se admite la posibilidad de su resurrección anticipada, habrá que negar la posibilidad de la nuestra escatológica; y entonces, dirá Pablo, somos los seres más desgraciados del universo (cf. 1 Cor 15,19) y el hombre es en sí mismo una paradoja y una contradicción.

La resurrección de Jesucristo no puede, es verdad, deducirse de estas premisas antropológicas; más aún, tal vez es precisamente la fe en su resurrección la que nos ha descifrado el enigma de una esperanza que no acertábamos a definir. Pero

las consideraciones precedentes nos muestran que la resurrección de Jesús encuadra en el marco de las aspiraciones más profundas del hombre, como individuo y como miembro de la sociedad y de la historia. Es el horizonte antropológico de la credibilidad de la resurrección.

La resurrección de Jesucristo nos asegura que nuestros anhelos no son imaginarios, sino que se han realizado ya en el hombre Jesús, a quien Pablo llama «el último Adán», «el segundo hombre», «el hombre nuevo» (cf. 1 Cor 15,45.47; Ef 2,15).

Para confirmar y definir más este horizonte antropológico y para entender en alguna manera por qué nuestras esperanzas se han verificado ya precisamente en Jesús, es necesario acudir todavía al horizonte teológico de la resurrección.

B. *Horizonte teológico.*—El horizonte teológico nos hace más fácil el acceso al misterio: al fin y al cabo, la resurrección de Jesucristo, aunque responde en cierto modo a los anhelos íntimos del hombre, es exclusivamente obra de Dios, como anticipación a la salvación escatológica del hombre y de su historia. Las consideraciones siguientes nos ayudarán a descubrir este horizonte, en el que se alzará la figura de Cristo resucitado, más que como una mera posibilidad, casi como una necesidad teológica.

El AT abre ante nuestros ojos las perspectivas infinitas del poder de Dios, repitiéndonos en mil formas y contextos que su omnipotencia sobrepasa la rigidez de la muerte lo mismo que la inercia de la nada. Dios puede crear por primera vez lo que no existía, y puede crear de nuevo lo que dejó de existir. Para Dios todo vive, lo que aún no ha nacido y lo que ha sucumbido a la muerte; porque El a todo puede dar vida. Para El, la resurrección de los muertos es tan fácil como la creación del mundo (cf. Dt 32,39; 1 Sam 2,6; Sal 80,19; 103,4; 139,8, etcétera).

Dios, además, es amor infinito. El amor soberanamente libre con que amó todas las cosas antes de que existiesen y las sacó de la nada, no conoce arrepentimiento ni cansancio. «Dios no se complace en la aniquilación de los vivientes, sino que creó los seres para que subsistiesen». «Dios creó al hombre para la inmortalidad, como imagen de su propio ser eterno». «Dios no hizo la muerte» (Sab 1,13-14; 2,24). Si ésta despoja al hombre de la vida que de Dios había recibido, Dios no se dejará vencer por la muerte, sino que, en su amor hacia el hombre a quien creó, le llamará de nuevo a la vida y a una vida que no le sea más arrebatada por la muerte, y que se asemeje a la vida imperecedera del mismo Dios: Dios resucitará al hombre.

Lo resumió Jesucristo en aquella frase lapidaria: «Dios no es un Dios de muertos, sino de vivientes» (Mc 12,27). De parte de Dios nuestra resurrección está asegurada: su amor y su poder triunfarán definitivamente contra la muerte y la nada.

Pero Dios acostumbra derramar sus bendiciones a través de mediadores, como un Abrahán, en quien habían de ser benditas todas las naciones de la tierra (cf. Gén 12,3). Si el pecado y la muerte entraron en el mundo por un hombre, por otro se restablecerán la gracia y la vida (cf. Rom 5,12-21). Parece obvio que este hombre, el Cristo, por quien Dios ha de realizar su victoria contra la muerte, sea «el primero de la resurrección», «primicias» y «primogénito» de los que por su mediación han de resucitar (cf. Ac 26,23; 1 Cor 15,20; Col 1, 18). No puede extrañarnos el anuncio de que Dios haya privilegiado a Jesucristo adelantando su resurrección personal a la resurrección universal del fin de los tiempos.

Más aún: parece casi exigirlo toda la vida de Jesús y su misma muerte.

El se ha presentado en su vida como el mensajero definitivo de Dios, enviado no solamente a anunciar el reino de Dios como promesa para un futuro lejano, sino a introducirlo e implantarlo como realidad en el presente, por su palabra y su acción. Jesús ha declarado la esencia de este reino como el establecimiento de una relación entre Dios y los hombres, no de tipo meramente jurídico-social, sino de intimidad de vida; porque la nueva alianza, en que este reino se funda no es un pacto entre un soberano y sus vasallos, sino un lazo vital entre un padre y sus hijos: Dios-Padre a través del Hijo único adopta a los hombres y les comunica su vida infundiendo el Espíritu en sus corazones. Esta paternidad divina es la que Jesucristo ha venido a proclamar y ha testimoniado con su vida y, más que todo, con su muerte por obediencia filial a aquel a quien insiste en llamar Padre.

Si estas afirmaciones de Jesús son verdaderas, si él ha sido realmente el Enviado de Dios, más aún, el Hijo de Dios venido a este mundo para instituir el reino de Dios y la alianza con el Padre, no es imaginable que su vida termine con su fracaso y su muerte. El silencio de Dios en esta coyuntura parecería dar razón a los adversarios de Jesús, que le han condenado como blasfemo por llamar a Dios Padre suyo. Dios no parece que pueda callar, sino que deberá manifestar su aprobación de las afirmaciones hechas por su Enviado y su Hijo. Esperamos que suceda algún milagro extraordinario: un milagro que salve, no sólo la «cosa» de Jesús, su doctrina y su obra, sino

también su «persona», inseparable de aquéllas. No podremos nosotros a priori determinar la forma de este milagro, pero tampoco podemos a priori excluir ninguna, incluso una en que Dios haga uso de su omnipotencia creadora: la resurrección.

Además, el Padre había manifestado, en el bautismo y en la transfiguración, sus complacencias paternas en «el Hijo amado». ¿Podrá el amor paterno de Dios hacia su Hijo resignarse a dejarle en el sepulcro? Si se ha dicho del amor, aun del puramente erótico, que «el amor es más fuerte que la muerte», ¿no será el amor del Padre a su Hijo mucho más potente y efectivo, salvándolo de la muerte, resucitándolo?

Por parte de Jesús, su muerte ha sido su entrega total en manos de su Padre (cf. Lc 23,46). Con esta entrega se diría que Jesús ha cortado las amarras que le ataban a las limitaciones de esta vida terrena para lanzarse en el mar infinito del poder y del amor de Dios, su Padre. Cuando el Hijo se ha mostrado tan Hijo, ¿no es de esperar que Dios, su Padre, se muestre para con él como el «Dios de los que viven» (Mc 12, 27) y como «el Padre que resucita a los muertos y vivifica» (Jn 5,21)?

Considerando la vida y muerte de Jesucristo, comprendemos que Dios no sólo haya de confirmar su obra con una providencia extraordinaria, sino que también reconozca su persona, en la totalidad de su realidad humana, con un milagro único: con su resurrección.

Hay que considerar además el aspecto social-universal de la vida y muerte de Jesús: lo podemos denominar «eclesial». Cristo murió «por nosotros los hombres y por nuestra salvación». En su vida se juega la suerte no de un individuo aislado, sino de toda la humanidad. Si con su muerte Jesús no ha logrado vencer el poderío de la muerte, con él ha muerto sin esperanza la humanidad entera. Pero, si con su muerte ha conseguido arrancarnos a las garras de la muerte, no es posible que él mismo quede apresado en ellas.

Entonces comprendemos también que tenga que resucitar: su resurrección, en la individualidad singular del evento, implica una significación universal en su valor. Ambos aspectos se entrelazan indisolublemente: la individualidad del evento y la universalidad de su alcance. Si nosotros vivimos ante Dios, es porque Jesús ha sido resucitado por Dios; si hay una Iglesia, es porque ha habido una resurrección.

La acción de Dios, que salva al hombre en su universalidad humana, ha resucitado a Cristo en su individualidad humana;

porque si la acción de Dios respecto de la individualidad de Jesús mira a la totalidad universal del género humano, también, inversamente, la acción salvadora de Dios respecto a la universalidad humana ha tenido que cristalizar en la acción vivificadora de Dios respecto de la individualidad humana de Jesús. «Si Cristo no ha resucitado, vana es nuestra fe» (1 Cor 15,17). Jesucristo no resucitó para sí mismo, sino para la Iglesia: su resurrección se explica por su sentido universal eclesial, y, viceversa, la universalidad de la salvación, la Iglesia, se explica por la resurrección individual de Jesús.

El aspecto eclesial de la vida y muerte de Jesús y de su eficacia salvadora nos abre un nuevo horizonte para aceptar la realidad de su resurrección. La Iglesia no vive de un muerto, menos aún de una pura idea o de una mera esperanza, sino que vive del amor de aquel que «vive» para la Iglesia; porque, desligado de las trabas de una humanidad sujeta al tiempo y al espacio y a la muerte, vive en la totalidad de su personalidad humana, con una vida plena, «espiritualizada» y «vivificadora» (cf. 1 Cor 15,45), y como tal está presente y próximo a su Iglesia, en todo lugar y en todo tiempo, hasta los confines de la tierra y hasta la consumación del eón presente (cf. Act 1,8; Mt 28,20).

C. *Conclusión.*—Las consideraciones precedentes no han pretendido demostrar a priori la realidad de la resurrección de Jesucristo, ni siquiera probar positivamente su posibilidad; porque la resurrección—no la mera re-vivificación de un cadáver—es un misterio. Sólo hemos intentado exponer algunos «horizontes de credibilidad», en sí vagos e imprecisos, como lo son siempre los contornos borrosos de un horizonte, dentro del cual, empero, podremos percibir la aparición de un nuevo astro. No hemos tratado de probar la realidad del evento, sino de manifestar *la posibilidad de creerlo.*

Sin embargo, hay que confesar la dificultad particular en admitir el misterio de la resurrección de Jesucristo, mayor que la que se encuentra en aceptar sus milagros o el valor salvífico de su muerte.

Una primera dificultad nos la creamos nosotros mismos con el deseo inmoderado de concretizar en nuestras categorías espacio-temporales el contenido de un misterio que las trastorna y supera. Se diría que quisiéramos, como Tomás, tocar con nuestros dedos los huecos horadados por los clavos y palpar con nuestra mano la herida de su pecho (cf. Jn 20,25).

La dificultad proviene aquí únicamente de que, sin darnos cuenta, asimilamos la resurrección a una re-vivificación, aña-

diendo, sí, que sus propiedades han de ser distintas, pero empeñándonos todavía en buscar puntos de semejanza. Pero ¿podemos imaginarnos cómo es un cuerpo glorificado? Sabemos que resurrección significa la liberación de la persona, en su totalidad humana, de todas las limitaciones y trabas de la mortalidad y del tiempo; pero nos faltan conceptos e imágenes para explicarnos y representarnos esa totalidad humana plenamente liberada, al mismo tiempo que continúa siendo plenamente humana.

La segunda dificultad es más seria y proviene de la esencia misma de la resurrección, precisamente por la unicidad del evento afirmado.

A diario leemos los periódicos y oímos la radio, y aceptamos sin más sus noticias, por eso mismo de que los sucesos reportados se repiten hasta la saciedad: manejos políticos, transacciones económicas, crímenes, accidentes; aun respecto a sucesos nuevos e inesperados, nuestra experiencia de otros similares nos da un criterio fácil para discernir su probabilidad y rechazar una impostura.

Nos encontramos aquí con un evento *sui generis* en toda su extensión. Venimos inculcando que aquí se trata de una persona que desde más allá de las fronteras de nuestra experiencia espacio-temporal «se hace ver» si *él* quiere y de quien *él* quiere: no es un objeto al que podamos alargar la mano para examinarlo a nuestro gusto, si *nosotros* queremos. Aquí no podemos aplicar los criterios ordinarios de discernimiento. Aquí la *noticia* del evento, e incluso la *noción* misma implicada, depende total y radicalmente—podríamos decir esencialmente—del *testimonio* de los que se presentan como testigos; a diferencia de los acontecimientos ordinarios, cuya noticia, y más aún su noción, sólo dependen accidental y contingentemente del reportaje del periódico o de la radio.

Esos mismos testigos nos aseguran que aquello fue para ellos una teofanía y una revelación, única en su género, imposible de medir según las normas de nuestra experiencia común, ni aun de las mismas experiencias místicas de visiones o raptos hasta el tercer cielo (cf. 2 Cor 12,1-2). Ni aquellas apariciones del Resucitado, ni menos aún la realidad misma de su resurrección caen dentro del campo de nuestras experiencias y criterios de inteligibilidad naturales. Hemos dicho, es verdad, que, hasta cierto punto, encajan dentro de horizontes perceptibles a la par que trascendentes: cuadran, sí, en el marco de nuestras aspiraciones y esperanzas, de nuestras intuiciones y atis-

bos; pero cuadran rompiendo el marco y ensanchándolo al infinito.

Para aceptar la realidad de la resurrección de Jesucristo hay que abrir el corazón a la acción del Dios infinito y a la fuerza infinita del Espíritu de Dios: a la fe; porque sólo en la fe, bajo la acción del Espíritu, es posible la aceptación del misterio de la resurrección. Y la fe es un salto al infinito, más allá de donde la razón alcanza, pero conforme a lo que el corazón anhela: un salto al infinito que sólo puede darse con la fuerza infinita de la Verdad y del Espíritu de Dios infinito.

Resumamos en unas palabras: la dificultad de admitir la resurrección de Jesucristo es, ni más ni menos, la dificultad de *creer*, sólo superable con la gracia de Dios. Porque, en último análisis, la resurrección de Jesús es un misterio y, como tal, es objeto de fe.

3. La resurrección como objeto de fe

En la primera carta a los fieles de Tesalónica—tal vez el primero de los escritos del Nuevo Testamento—, Pablo da gracias a Dios por la fe de aquellos cristianos que habían acogido el Evangelio «no como palabra de hombres, sino como palabra de Dios, como en realidad es» (1 Tes 2,13). Su contenido lo ha resumido pocas líneas antes: la esperanza de la salvación en la parusía del Hijo de Dios, «a quien Dios resucitó de entre los muertos» (1 Tes 1,10).

«Palabra de Dios y no de hombres»: objeto, no de ciencia, sino de fe. Esta era nuestra conclusión en el párrafo anterior. Pero repitamos que la aceptación de esta palabra de Dios no es puramente fideística; porque el objeto de esta fe encierra en sí su motivo. La resurrección no puede apoyarse en algo distinto de ella para ser aceptada.

> Con un ejemplo diríamos que es como la luz: la luz es *lo que* se ve y es *por lo que* se ve, porque no puede ser iluminada por algo distinto de ella misma: su luminosidad es la razón y al mismo tiempo es el objeto de su visibilidad. Sin embargo, en la percepción de la luz puedo distinguir entre la experiencia subjetiva del acto de ver y la realidad objetiva que produce esa experiencia, de modo que la frase: «veo luz *porque* hay luz», no sea una pura tautología; porque expresa que la luz que hiere mis ojos se desdobla en *objeto* y *causa* de mi acto de ver.

La resurrección de Jesús es el evento escatológico definitivo: él *define* el sentido de la vida y muerte de Jesús, y él *define*

por anticipado el contenido de nuestra salvación; la resurrección misma no puede ser definida por nada fuera de ella, sino que ella *se define* a sí misma. El evento y su sentido son inseparables y no pueden deducirse de ningún otro principio ni ser iluminados con ninguna otra luz; porque la resurrección es la luz que todo lo ilumina y el principio de donde todo se deduce. La estructura misma de su realidad lleva en sí la motivación y el objeto de la fe: es la causa y el objeto de la experiencia de fe.

Lo cual, repetimos, no es una tautología, porque en la estructura de esa realidad se distinguen la objetividad del evento y la subjetividad de su percepción. Por eso la misma bienaventuranza alcanza al que «ha creído porque ha visto» como al que «ha creído sin ver»; porque, en último término, tanto el uno como el otro, aunque sus experiencias hayan sido diversas, han creído porque han creído, sin que en ello haya tautología; el uno ha creído como beneficiario inmediato de la revelación, el otro como beneficiario mediato de la misma; pero ambos creen *en* la palabra de Dios *como* palabra de Dios y *por ser* palabra de Dios.

Examinemos brevemente la fe de los apóstoles y la nuestra.

A. *La resurrección y la fe de los apóstoles.*—Si se pregunta cómo nace en los apóstoles la fe en la resurrección, la respuesta es obvia: por las apariciones. Pero conviene reflexionar sobre esta respuesta tan sencilla.

Las apariciones no fueron para los apóstoles lo que se llama un hecho bruto o un dato neutral que pudiese admitir diversas interpretaciones, como pudo admitirlas la curación de un endemoniado o la muerte de Jesús. Traían consigo un sentido inequívoco: eran en sí mismas la revelación del misterio: «Verdaderamente el Señor ha resucitado» (Lc 24,34).

Podrán considerarse como «signos fehacientes» de la resurrección, en cuanto que con ello se señala el aspecto subjetivo correspondiente a la realidad objetiva. Pero ahí no interviene propiamente un raciocinio ni una deducción, sino que se percibe inmediatamente la realidad misma, como percibo la luz que hiere mis pupilas y no hago ni puedo hacer propiamente un raciocinio que me lleve a afirmar la existencia de la luz, aunque pueda expresarlo a modo de raciocinio: «Veo, porque hay luz». Los apóstoles tampoco necesitarán semejante raciocinio o proceso mental para afirmar que Jesús ha resucitado; más que decir: «le hemos visto, y, por lo tanto, ha resucitado», dirán simplemente: «le hemos visto vivo, resucitado»: «Hemos visto al Señor».

¿Podría haber una argumentación o una deducción del hecho de su resurrección al misterio de su divinidad? Gregorio Magno escribió, explicando la reacción de Tomás el apóstol: «Vidit Hominem et credidit Deum»; que podría parafrasearse: «lo vio como Hombre resucitado y creyó que era Dios verdadero». Esta explicación es correcta, en cuanto que, como acabamos de explicar, puede distinguirse el motivo y el objeto en aquella realidad que se manifiesta por sí misma con la evidencia de la luz; pero habría que tacharla de inexacta si se pretendiese decir que el apóstol Tomás hubiese deducido una consecuencia mediante un raciocinio, como sería: «Este Jesús, que había muerto, está vivo; por consiguiente, es Dios». Este raciocinio ni lo hizo Tomás ni lo pudo hacer. ¿Por qué no? Para declararlo es necesario que reflexionemos un poco más sobre lo que es la resurrección de Jesucristo.

La resurrección de Jesucristo no es *una* de tantas resurrecciones escatológicas, más espléndida que las demás y anticipada a todas las otras, sino es *la Resurrección* que hace posibles todas las demás: es la resurrección escatológica por antonomasia, ejemplar, causa y origen de toda resurrección, analogado principal, diríamos en lenguaje filosófico, único que contiene y realiza en sí el concepto puro y pleno de «resurrección» y del que dependen todas las otras resurrecciones, no sólo en su existencia, sino hasta en su mismo concepto. Por consiguiente, si la resurrección de Jesucristo se manifiesta, no puede manifestarse como «una resurrección», sino como «la resurrección». Instintivamente recordamos la frase de Jesús a María: «Yo soy la resurrección y la vida» (Jn 11,25). Pero de aquí entenderemos por qué Tomás no pudo «deducir» la divinidad de Jesucristo de su aparición como resucitado; porque Jesucristo aparece, no como «*un* resucitado», sino como *el Resucitado*. Nunca oiremos decir a los apóstoles: «Ha resucitado, *luego* es el Señor», sino: «Ha resucitado *como* Señor», o, copiando sus palabras: «Verdaderamente *el Señor ha resucitado*» (Lc 24,34).

Más adelante elaboraremos estas ideas en su alcance teológico; aquí nos basta con indicarlas en lo relativo al origen de la fe de los apóstoles. Resumiéndolo en dos líneas: para los apóstoles, las apariciones del Señor resucitado no eran *pruebas*, sino *manifestaciones* de su señorío y divinidad.

Esto se nos insinúa también en aquel «ser visto», no siempre y por cualquiera, sino sólo cuando y por aquel de quien *él* quiere ser visto. Y esto mismo parece insinuarse en el hecho de que sólo es reconocido en el diálogo que *él* entabla: cuando llama a María por su nombre (Jn 20,16), cuando saluda con el saludo de paz a los discípulos amedrentados (Jn 20,19)

o cuando comparte con ellos el pan y el pez (Lc 24,30-31.42; Jn 21,12-13). La luz no demuestra su lucidez, sino la muestra. La fe de los apóstoles no nace de un raciocinio, sino de un diálogo. Y decimos «diálogo», porque Jesucristo se hace ver de los suyos no como «una cosa», sino como «la persona» que les habla y los ama.

Si Jesucristo resucitado como «Señor» es el motivo de la fe de sus apóstoles, es también su objeto. El diálogo iniciado por Jesucristo resucitado invita a dar una respuesta. Pero el diálogo no es meramente una conversación que versa *sobre algo*, sino un contacto espiritual *con alguien*. Jesús llama a la Magdalena por su nombre (Jn 20,16); a los discípulos les interpela: «¿Por qué vosotros estáis turbados?; mirad..., que soy yo» (Lc 24,38-39). No se trata aquí de discutir sobre su resurrección, sino de reconocerle a *él*, pero a él *como Señor*.

Se dirá, pues, claro está, que «ha resucitado», pero se explicitará la idea diciendo que «*el Señor* ha resucitado», o, en frase condensada, que «se ha visto *al Señor*». La Magdalena corre a los apóstoles asegurándoles que «ha visto al Señor» (Jn 20,18); aquella misma noche los discípulos se regocijan «al ver al Señor» (Jn 20,20); y años más tarde, a las puertas de Damasco, Pablo «ha visto al Señor» y se ha postrado ante él clamando: «Señor, ¿qué quieres que haga?» (Act 9,17.27; 22,10; 1 Cor 9,1). Porque Jesús no es puramente «el que ha resucitado», sino que, por su resurrección, es «el Señor».

«Es el Señor», exclama el discípulo amado al verle de pie sobre la ribera al romper del día; y, al oír que «es el Señor», Pedro se lanza a su encuentro; luego, durante el almuerzo matinal que él les ha preparado, nadie le pregunta quién es, porque saben que «es el Señor» (Jn 21,4.7.12). Ya para Pedro, en su sermón de Pentecostés, era equivalente afirmar que «a ese Jesús Dios le ha resucitado» o decir que «Dios le ha constituido Señor»; más aún, parece que la idea de su resurrección cede el puesto a la de su señorío; porque a lo que Pedro exhorta a su auditorio es a tener por cierto que Jesús es «Señor», establecido como tal por Dios (Act 2,32.36).

La fe, más que a una verdad o a un evento, se dirige a una persona a quien el creyente se somete y se entrega por la fe: «Creemos en aquel que ha resucitado de entre los muertos a Jesús nuestro Señor» (Rom 4,24): fe en «Dios que le ha resucitado de entre los muertos», y confesión de que «Jesús es Señor» (Rom 10,9). Los apóstoles «dan testimonio de la resurrección del Señor» (Act 4,33); y exigen como respuesta a su testimonio «fe en el Señor Jesús» (Act 11,17; 16,31; 20,21); y esta fe se

ratifica con «el bautismo en el nombre de Jesús», que es el nombre de «Señor» (cf. Act 2,38; 10,48), como se expresa en la frase: «Bautizados en el nombre del Señor Jesús» (Act 8, 16; 19,5).

Las tres ideas: resurrección de Jesucristo, fe y bautismo, se enlazan en una fórmula: «un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo» (Ef 4,5). Por eso, como hemos advertido ya, en el símbolo no decimos: «Creo en la resurrección de Jesucristo», sino «creo en Jesucristo nuestro Señor..., que resucitó al tercer día».

El objeto de la fe de los apóstoles en la resurrección de Jesucristo es el mismo Jesucristo «como Señor»; porque como tal se ha mostrado—no digamos que se ha demostrado—apareciéndose a sus discípulos como «el Resucitado», como «el que vive», más aún, como «el que es la resurrección y la vida» (cf. Jn 11,25); sencillamente: como «el Señor».

La resurrección es causa y objeto de la fe de los apóstoles: objeto que no puede demostrarse por algo externo a él. Digamos mejor: Jesús, el Resucitado, el Señor, es el objeto de aquella fe que él mismo causa. Lo mismo que se dice que es visto cuando él se hace ver, así también deberemos decir que es creído cuando él se hace creer. La certeza de la resurrección de Jesús no fue una convicción que ellos pudieron alcanzar por su esfuerzo de reflexión, sino una *fe que él creó* en sus apóstoles.

Por otra parte, esta fe de los suyos es parte de la resurrección de Jesús, y esto precisamente porque la suya no es una resurrección, sino «la resurrección»; y, por consiguiente, no es exclusivamente la exaltación individual de Jesús, sino es la consumación de su obra salvífica y de su victoria sobre el pecado.

Es su entronización como Señor y Salvador; y esto implica que hay quienes son salvados por él. Si la luz brilla, las tinieblas no pueden sofocarla (cf. Jn 1,5). Si «el Señor» se hace ver, tiene que haber quienes vean «al Señor» y en él crean. En último término, él no resucita para sí mismo, sino «para los hombres y para nuestra salvación». Su resurrección no habría sido la resurrección verdadera si no nos diese vida a los hombres; ni él sería Señor y Salvador si no hubiese quienes le reconociesen como tal y creyendo en él se salvasen.

Porque él nos da vida con su resurrección y ejercita sobre nosotros su señorío salvador mediante la fe nuestra en él. Si nuestra fe carecería de sentido y eficacia sin su resurrección,

también, inversamente, su resurrección sería estéril e inútil sin nuestra fe. La resurrección de Jesucristo nos salva mediante la fe en ella (cf. Rom 10,9); y por eso la fe es elemento interno a la resurrección de Jesucristo: no como algo que nosotros aportemos de nuestra parte para suplir una deficiencia en la obra de Dios, que lo resucitó, sino como un efecto que la resurrección misma comporta en cuanto que es victoria y salvación.

En este sentido se puede decir que Jesucristo «resucitó en la fe» de sus apóstoles y de la Iglesia: no negando la realidad objetiva de la resurrección, como si ésta consistiese únicamente en una creencia, por lo demás ilusoria, de los discípulos; sino considerando como elemento inseparable de aquella realidad objetiva su manifestación y su percepción subjetiva en los creyentes, como luz que se hace ver y misterio que se hace creer; porque sólo así es «gloria del Señor» y misterio de salvación.

Si se permite la expresión, diríamos que Jesucristo no pudo resucitar a espaldas de sus discípulos; porque semejante resurrección no hubiera tenido sentido ni razón de ser, puesto que no hubiera sido salvadora. Pero la resurrección de Jesucristo tiene esencialmente sentido salvador—y otro no puede tener—en la fe y por la fe de los que creyendo se salvan.

Repitamos: esta fe no es una pieza accesoria añadida por su cuenta de parte de los hombres, sino que es un momento intrínseco al acto mismo con que Dios resucitó a su Hijo para nuestra salvación y Jesús resurgió como Señor, porque es la resurrección misma la que necesariamente crea la fe salvífica cuyo motivo y objeto es.

B. *La resurrección y el testimonio apostólico.*—Por su parte, la fe de los apóstoles es una fe que ha de transmitirse, porque la salvación se destina a todos los pueblos hasta el fin de los días (cf. Mt 28,19-20). Jesucristo resucitó en la fe de sus primeros discípulos en el sentido expuesto; pero también, en el mismo sentido, tiene que resucitar en la predicación de aquellos testigos de su resurrección. Y podremos y deberemos decir que la predicación o el «kerygma» es asimismo un momento interno de la resurrección de Jesucristo.

Se podría hablar, a no dudarlo, de una necesidad psicológica de los testigos de la resurrección que les impulsaba a comunicar con otros la alegría de su fe y la seguridad de su esperanza en el Señor resucitado. Pero por encima de la necesidad psicológica había una *necesidad teológica;* porque no puede quedar oculto «el evangelio de la gloria de Cristo, que es la imagen de Dios»; solamente «los incrédulos, cegadas sus men-

tes por el dios de este mundo (Satanás), no ven el resplandor del evangelio»; «pero Dios, que dijo: 'brille la luz de en medio de las tinieblas', es el que ha alumbrado nuestros corazones para hacer resplandecer el conocimiento de la gloria de Dios reflejada en el rostro de Cristo»; por eso «nosotros también, poseyendo el espíritu de fe, del que está escrito: 'creí y por eso he hablado', creemos y por eso hablamos, persuadidos de que quien resucitó al Señor Jesús también nos resucitará a nosotros» (2 Cor 4,3-6.13-14).

Necesidad de predicar nacida de la fe en la resurrección de Jesucristo. Porque la resurrección de Jesucristo es «la luz que Dios quiere hacer resplandecer» para la salvación de todos los hombres; y si es luz, tiene que iluminar a aquellos a quienes ha de salvar. El apóstol, el testigo de la resurrección, está persuadido de que *su fe* se contradiría a sí misma si él no hiciese «resplandecer el conocimiento de la gloria de Dios, reflejada en el Señor Jesús, a quien Dios resucitó como primicias de la resurrección de los que se salvan». Impulsados por su fe, pregonarán los apóstoles con toda seguridad y audacia la palabra del Señor Jesucristo, lo mismo en Jerusalén que en Roma (cf. Act 4,29; 28,31).

Porque, además, el testimonio de la resurrección es el fundamento de la presencia de Jesucristo a todos los pueblos de todos los tiempos, para dirigirse a todos los hombres de todas las épocas como se dirigió a los apóstoles el día de su resurrección: «Mirad..., soy yo» (Lc 24,39). Es necesario el «kerygma» en el que el Señor resucitado «se nos hace presente» ahora, como entonces «se hizo ver» de los apóstoles. El «kerygma», la predicación apostólica, no es meramente la enunciación de unas cuantas verdades, ni sola la enumeración de unos cuantos eventos salvíficos, sino es la presencia misma del Señor, que nos habla e interpela personalmente en la proclamación del «evangelio de su gloria». «Cuando en la Iglesia se lee la Sagrada Escritura—esa Escritura que anuncia al «Señor»—, él es quien habla, presente en su palabra» (SC 7).

* * *

Este «kerygma», donde el Señor está presente, no puede ser puramente un testimonio histórico, sino forzosamente ha de ser un *testimonio profético*.

Es, sí, ya sabemos en qué sentido, testimonio histórico de los que convivieron con Jesús «desde el bautismo de Juan» y le vieron después de su resurrección (cf. Act 1,21-22; 10,41). Pero un testimonio meramente histórico no bastaría. Prime-

ro, porque entonces tendríamos que valorizar su contenido como el de otros testimonios históricos, y nos veríamos forzados a examinar según analogías de experiencias de sucesos similares, un evento que no tiene ninguna analogía, por ser único en su realidad y en su testificación. Además, un testimonio puramente histórico daría base para un asentimiento histórico y científico, pero no para una aceptación de fe teológica y salvífica. En fin, esa certeza histórica, si pudiese lograrse, nos pondría frente a un evento del pasado, pero no frente a una persona viviente que vive para mí.

Los apóstoles testifican como «testigos predestinados por Dios»; la elección divina eleva su testimonio a la altura de «profecía», en el sentido de palabra de Dios transmitida como tal por un legado divino. En fin de cuentas, la verdad que se proclama es un misterio, y para admitir un misterio es absolutamente necesario el testimonio de un profeta. Sólo su palabra puede ser aceptada, «no como palabra de hombre, sino como palabra de Dios, como es en realidad» (1 Tes 2,13).

Una característica particular de este testimonio histórico-profético es ser *colegial*. Pablo dice: «Sea yo o sean ellos, esto es lo que predicamos» (1 Cor 15,11). Y el nuevo apóstol que sustituya al traidor es elegido y agregado al número de los apóstoles, «a fin de que con nosotros, dice Pedro, sea testigo de su resurrección» (Act 2,20-26).

No se trata aquí de aumentar el número de testigos, como si la cifra influyese en la credibilidad de su testimonio. No cuenta que el número sea de doce o de quinientos; lo importante es que sean «los Doce» o sean «hermanos» (cf. 1 Cor 15, 5-6), de modo que su testimonio sea *eclesial*. Con otras palabras: el testimonio apostólico no es fehaciente por la suma de testigos dispersos, cuya fuerza aumenta en proporción con su cantidad; aquí la eficacia del testimonio no está en su multiplicidad, sino en su unidad. Y así, sea solo Pablo o sea cualquiera de los otros, el testimonio tiene el mismo valor; porque en Pablo, lo mismo que en cualquiera de los otros—en cada uno de ellos y en todos reunidos—, no habla un individuo, sino habla la comunidad eclesial; y, en el caso de los testigos primeros, habla *el colegio apostólico*.

Y el colegio apostólico testifica la resurrección de Jesucristo de manera que la aceptación de su testimonio crea, no una multiplicidad de individuos que individual y casualmente coinciden en aceptarlo, sino una comunidad de creyentes: crea la Iglesia; la Iglesia, digamos, como la extensión del núcleo eclesial que era ya en sí el colegio apostólico, creado por «el Señor», que es

quien los ha elegido para ser «testigos de su resurrección» (cf. Act 1,21-25; Jn 15,16.27).

C. *La resurrección y nuestra fe.*—Pasemos a reflexionar sobre nuestra fe en la resurrección de Jesucristo.

Lo primero que hay que advertir es que, como acabamos de ver, nuestra fe—la fe de la Iglesia—se funda en el testimonio apostólico con dependencia radical y absoluta. Precisamente porque aquel testimonio no es un mero reportaje histórico, sino una palabra profética de revelación, y sólo pueden dar ese testimonio «los testigos predestinados por Dios» para serlo.

Sin embargo, esta mediación del testimonio apostólico no mediatiza nuestra fe en la resurrección, porque en ese testimonio está presente el mismo Señor resucitado, que entonces les interpeló a ellos y hoy interpela a la Iglesia y nos interpela a nosotros: no creemos a la palabra de Dios *a través* de la palabra de los testigos, sino *en* la palabra de estos testigos creemos inmediatamente *a* la Palabra de Dios. De modo que, por una parte, necesitamos con necesidad absoluta e insustituible la palabra de los testigos, y por otra parte nos incorporamos a su testimonio para creer con ellos que creyeron y como ellos creyeron.

Es digno de leerse el comienzo de la primera epístola de Juan, observando cómo de la contraposición entre «nosotros» —los testigos—y «vosotros»—los creyentes—se pasa a la unificación en un «nosotros» que abarca a todos: «Lo que nosotros vimos y oímos, eso os lo anunciamos también a vosotros, para que vosotros entréis en comunión con nosotros, y nuestra comunión—la de nosotros y vosotros—sea comunión con el Padre y con su Hijo Jesucristo» (1 Jn 1,3). El testimonio apostólico, al ser aceptado, establece una comunidad de fe y vida entre el apóstol que atestigua y el oyente que cree por su testimonio, uniéndolos con el Padre y con su Hijo Jesucristo. Porque, aunque el modo haya sido distinto y el creyente dependa en su fe radicalmente del testigo, ambos comunican en una misma experiencia de fe y esperanza en el mismo y único «Señor nuestro, Jesucristo».

El testimonio de la Iglesia—el nuestro—se une al testimonio de los apóstoles en un único testimonio eclesial de la resurrección del Señor. Este testimonio eclesial, el del colegio apostólico que testifica y el de la comunidad creyente que acepta aquel testimonio y lo transmite, son, adaptando una frase de Pablo en otro contexto, «las credenciales de Jesucristo»: «una carta de recomendación, escrita por nuestros desvelos»

—dice Pablo, y diríamos aquí: por el testimonio apostólico—, «no con tinta, sino con el Espíritu de Dios viviente, y no en tablas de piedra, sino en vuestros corazones» (cf. 2 Cor 3,1-3).

* * *

Para aceptar el testimonio apostólico hemos investigado sus características, y nos parecieron tales, que merecía crédito; pero lo que atestigua es tan enorme en sí, tan desacostumbrado, tan extraño a todas nuestras experiencias, que, aunque no pudiésemos explicarnos cómo aquellos hombres, sinceros, sencillos, tímidos y descorazonados, fueron capaces de darlo, su testimonio podría parecernos increíble por inverosímil.

Tratamos, es verdad, de apoyarlo recurriendo a nuestras experiencias trascendentales, a nuestras aspiraciones de supervivencia personal como individuos y como miembros de la sociedad y de la historia humana; pero no pudimos menos de darnos cuenta que esas mismas esperanzas trascendentales nos encerraban en un círculo vicioso, porque, en última instancia, su seguridad estribaba en la realidad misma que queríamos probar; la resurrección de Jesucristo es la que daba consistencia a aquellas aspiraciones y esperanzas. En resumen: no podíamos acusar a los testigos de falsedad o de ilusión; no podíamos negar la trascendencia de nuestras aspiraciones embebidas en nuestras opciones libres. Sin embargo, veíamos que la aceptación de aquel testimonio no se nos imponía con la fuerza de un teorema matemático, ni aun de un testimonio histórico.

Hay que confesarlo abiertamente: la aceptación de aquel testimonio es un acto de fe, para el que es necesaria la gracia. Porque sólo puede creer aquel a quien Dios abre el corazón para aceptar la Palabra (cf. Act 16,14). Sólo bajo la acción del Espíritu Santo se puede profesar que Jesús es Señor (cf. 1 Cor 12,3). Sólo reconocerá «al Señor» aquel a quien «él se dé a ver» en la fe, y a quien él llame por su nombre, como a la Magdalena que le busca, o a Tomás que se resiste a creer, o a Saulo que le persigue. Y entonces, solamente entonces, es cuando el hombre, postrado humilde y confiadamente a sus pies, responde: «Maestro», o: «Señor mío y Dios mío», o: «Señor, ¿qué quieres que haga?» (Jn 20,16.28; Act 22,10).

No se trata de sustituir un elemento puramente subjetivo por la realidad objetiva. Lo mismo que para captar la belleza de una sinfonía hace falta oído músico, porque sin él sólo se percibirá una confusión de ruidos exóticos, así también, para

contemplar la persona viviente de Jesús resucitado es necesario un corazón sintonizado con ella: y esta sintonización es obra de la gracia.

La fe en su resurrección es el principio de *nuestra* resurrección; es fe salvífica: «Si crees que Dios le ha resucitado de entre los muertos y confiesas que Jesús es Señor, te salvas» (Rom 10, 9). Porque él dijo: «Yo soy la resurrección y la vida; el que cree en mí no morirá eternamente» (Jn 11,25-26).

Fe salvífica no es la certeza que yo haya podido obtener de la facticidad del evento de su resurrección, sino es la aceptación de ese evento como evento de salvación para mí. Más exactamente: es la aceptación de Jesús como «Señor», que me ilumina con el esplendor de su gloria y me transforma en su claridad. En mi acto de fe me entrego a Jesús como a quien es mi Señor y mi Salvador, y por esa fe se me comunica él como Señor y Salvador, como resurrección y vida. Y por eso también, espero, no tanto *mi* resurrección cuanto *su* parusía. Porque desde que él ha sido establecido como Señor, el cielo es nuestro encuentro con el Señor, que vive eternamente y hará vivir eternamente con él en el seno del Padre a todos los que en él creen: «creo en Jesucristo..., que ha de venir», y con esta fe «espero la vida eterna», su presencia sin velos para siempre: «le veremos como es» (1 Jn 3,2).

Nuestra fe es la victoria con que vencemos el mundo (1 Jn 5,4), participando en la victoria con que triunfó el mismo Jesucristo (Jn 16,33). Porque «Dios ha dado testimonio en favor de su Hijo; y el testimonio es que Dios nos ha dado la vida eterna, a saber, vida en su Hijo» (1 Jn 5,4-5.11-12).

4. Reflexión final

La resurrección de Jesús presenta dificultad, no sólo para creerla, sino también para expresarla. Nos atrevemos a decir que mayor que los milagros de Jesús y mayor aún que el misterio de la encarnación. Para los milagros hay analogías, ya que, aun fuera del cristianismo, se habla de los obrados por hombres extraordinarios; la encarnación, aunque no tiene analogías, sino sólo atisbos muy lejanos, llegamos todavía a vislumbrarla entre penumbras. Pero de la resurrección no existe ninguna analogía ni puede encuadrarse en ninguna categoría conocida, porque no tiene correspondencia alguna en la historia ni es deducible por raciocinios a priori.

Por razón de su unicidad no hay términos propios con que expresarla; no hay más remedio que echar mano de metáforas:

«alzar del suelo», «despertar del sueño». Unica también fue la experiencia de ver a Cristo resucitado. Nada de extraño es que esta experiencia se traduzca en frases apocalípticas o con descripciones plásticas: no había otro modo de darla a conocer. El error estaría de nuestra parte si quisiésemos aferrarnos a la metáfora para devaluar el contenido del testimonio, o sonreírnos de la plasticidad de la expresión para rechazar la verdad de aquella experiencia. Si los testigos no pudieron decírnoslo mejor, es porque no tenían conceptos adecuados para enunciarlo, porque, de hecho, no los hay.

Hemos encontrado dificultad, además, en determinar la historicidad del evento afirmado. Y es que la resurrección de Cristo es un evento que rompe el marco del espacio y tiempo para superarlo y señalar su límite y su fin. No se subsume en la historia, porque la define, le da sentido y fija su término y finalidad, no en las fronteras limitadas de una época más en la historia, sino en la totalidad de su tendencia.

Pero no creíamos posible reducir la resurrección al «kerygma», a una interpretación o a una idea o móvil valedero para todo hombre. Porque la resurrección está enraigada en la historia de Jesús de Nazaret, continuándola como su compleción supra-temporal y, a través de la vida de Jesús, está ensamblada con la misma encarnación del Hijo de Dios y su inserción en la historia. Al resucitar a Jesús, Dios no retracta la encarnación de su Hijo, sino que la confirma eternizándola fuera de la historia. Dios obró en Jesucristo, y la resurrección es algo que se realizó en el Hijo hecho hombre. La negación de la resurrección desembocaría lógicamente en la negación de la encarnación y de la vida y muerte de Jesús, y en la negación misma de aquel Jesús, original, único, insuperable en su vida y en su muerte, tal como lo hemos contemplado.

Todavía más difícil se hace la fe en la resurrección «corporal» de Jesús. A no dudarlo, así la entendían los apóstoles, con o sin sepulcro vacío. Contra todo espiritualismo helenista o helenizante protesta Pablo escribiendo a los corintios: «esto corruptible» y «esto mortal» es lo que se revestirá de incorruptibilidad e inmortalidad; porque Dios, que da a cada semilla su fruto, hará que la simiente arrojada en el surco de la tumba lleve su fruto «en gloria», «en vigor» (1 Cor 15,35-57); llevamos ya en nosotros ese edificio eterno que será reedificado por la fuerza del Espíritu, que habita en nuestros cuerpos (2 Cor 5, 1-10; Rom 8,10-11). También Lucas y Juan, a su manera, con la plasticidad en la descripción de Jesús resucitado, refutaban

toda objeción espiritualista o docetista contra su resurrección corporal.

Y es que la corporalidad del Señor resucitado, real y verdadera, pero no circunscrita a contornos mensurables, tiene sentido y razón de ser. Porque el cuerpo humano tiene una doble virtualidad: separa y une. Separa por su limitación espacial, y une como base de comunidad e intercambio, de diálogo. El cuerpo de Jesús desaparece del sepulcro de modo que se pueda decir: «No está aquí» (Mc 16,6); pero aparece y se deja ver y se ofrece a ser palpado (Lc 24,39-40; Jn 20,20.27); ha roto las limitaciones del «aquí» y «no allí», pero conserva la posibilidad de la comunión, del diálogo.

La nueva creación, «los cielos nuevos y la tierra nueva que esperamos» (2 Pe 3,13; cf. Ap 21,1), no exigen la aniquilación completa del universo actual, sino su transformación, su metamorfosis escatológica. Signo de la continuidad, unida a transformación, de nuestro mundo con el futuro es la resurrección corporal de Cristo, como caso límite, evento fontal, prefiguración y causa. Por él, como por el sacramento de nuestra consumación, Dios, «según su poderosa acción, capaz de subyugarse todas las cosas», hará que «nuestros cuerpos de bajeza» se transfiguren «para ser configurados con la imagen gloriosa de su Hijo» (Flp 3,21; Rom 8,29). Pablo nos enseña que el cuerpo glorificado de Cristo es un «cuerpo espiritual», porque está embebido por la fuerza del Espíritu y con ella puede vivificar.

El número limitado de los beneficiarios de las apariciones crea otro problema: ¿Por qué no se apareció también a sus enemigos para convencerlos? Claro está que hay quienes, «aunque resucitase un muerto, no se persuadirían» (cf. Lc 16,31). Podría pensarse que para verle era necesaria alguna preparación previa: una predisposición a creer. Ciertamente, la había en la mayoría de los apóstoles y discípulos de Jesús; pero no en todos: no en Tomás, y menos aún en Saulo. Hay aquí un misterio de elección, insondable para nosotros (cf. Jn 13,18; 15,16; Act 9,15; Rom 9,11). A las puertas de Damasco, el Señor es visto—se hizo ver—solamente por Saulo, pero no por ninguno de sus compañeros de jornada, quizás no tan encarnizados como aquél en la persecución de los cristianos (Act 9,7; 22,9; 26,13-14; cf. 9,1-2).

Los apóstoles, y «no todo el pueblo», fueron «los testigos elegidos de antemano por Dios» (Act 10,41). A los demás debe bastarles el testimonio de los testigos-profetas acreditados por el mismo Dios. Por sus designios impenetrables, Jesús glori-

ficado se hace ver de los que él elige y, al hacerse ver, se hace creer: vieron y creyeron (cf. Jn 20,8.29); pero el Señor proclama «bienaventurados» a los que sin ver creyeron (Jn 20,29), aceptando el testimonio de los que lo vieron.

Una última palabra sobre la fe de los apóstoles. Las apariciones de Jesús resucitado eran la revelación, no precisamente de una verdad, sino de una persona: piden una fe que es reconocimiento de aquella persona. Aquí tuvo lugar la duda o la indecisión momentánea; al menos así podemos explicárnoslas. El reconocimiento no es puramente la identificación de la persona, sino la aceptación de su misterio. Fue un proceso por el que, de la anagnórisis, de la percepción sensible, se pasó a la convicción interna y espiritual: a la fe. Cuando ésta ha penetrado en sus corazones, Jesús, como en Emaús, desaparece del alcance de sus sentidos, se hace invisible e impalpable: «Suéltame, no me quieras retener entre tus brazos; subo al Padre» (Jn 20,17). Pero el reconocimiento de la fe nace del diálogo, de su llamada: «María», «Tomás», «Saulo, Saulo» (Jn 20,16.27; Act 9,4).

Finalmente, la fe de los apóstoles en la resurrección de Jesús no es la certeza mera del evento, sino la persuasión concerniente a su causa y a su finalidad: Dios lo ha resucitado para nuestra justificación (Rom 10,9; 4,25). Ese es también el objeto de nuestra fe. Será el tema de los siguientes capítulos.

No podemos cerrar éste mejor que con la plegaria con que terminaba Pablo su apología ante Festo y Agripa. Cuando éste le interrumpió diciendo: «¡A poco más, con tus razones, acabas por convencerme de que me haga cristiano!», repuso Pablo: «¡Plegue a Dios, por poco más o por mucho menos, que tú y todos los que hoy me escuchan... lleguen a ser como yo soy!» (Act 26,28-29), creyentes en el Señor Jesús, a quien Dios resucitó de entre los muertos.

Capítulo 27

LA RESURRECCION COMO OBRA DEL PADRE

1. *La formulación bíblica:* A. Formulación directa. B. Formulación intransitiva. C. Acción positiva.
2. *Confirmación divina de la vida de Jesús:* A. «Según las Escrituras». B. Aprobación divina. C. En categoría de premio. D. Ratificación definitiva.
3. *Consumación de la revelación:* A. Revelación plena de Jesucristo. B. Revelación plena del Padre. C. Revelación absoluta. D. Clausura y cumbre de la revelación. E. Revelación y predicación. F. Resurrección y fe salvífica.
4. *Culminación de la acción salvífica:* A. Jesús resucitado como «primer fruto». B. «Por nuestra justificación». C. La resurrección de Cristo y la nuestra. D. La resurrección de Cristo, sacramento de salvación.

BIBLIOGRAFIA

Christus Victor: Greg (1958); F. X. Durrwell, *La Résurrection de Jésus, mystère de salut:* trad. *La Resurrección de Jesús, misterio de salvación* (Bar, Herder, 1962); D. M. Stanley, *Christ's Resurrection in Pauline Soteriology* (Ro, P. Istituto Biblico, 1961); F. Bourassa, *La rédemption par le mérite du Christ:* ScEccl 17 (1965) 201-229; J. Comblin, *The Resurrection in the Plan of Salvation* (Notre Dame [Ind.], Fides, 1966); H. Wansbrough, *The Resurrection of Christ:* ClRev 53 (1968) 251-258; G. E. H. Aulen, *Le triomphe du Christ* (Pa, Cerf, 1970); G. Wagner, *La résurrection, signe du monde nouveau* (Pa, Cerf, 1970); G. Friedrich, *Die Bedeutung der Auferstehung Jesu nach Aussagen des Neuen Testamentes:* ThZt 27 (1971) 305-324; B. Rigaux, *Dieu l'a résuscité. Exégèse et théologie biblique* (Gembloux, Duculot, 1973); C. Geffré, *Oú en est la théologie de la résurrection?:* LVie 21 (1972); Peter Stuhlmacher, *Das Bekenntnis zur Auferweckung Jesu von den Toten und die Biblische Theologie:* ZTK 70 (1973) 365-403; Michael McNulty, *The «Secular» Meaning of Easter:* HeyThJ 14 (1973) 58-64; Georg Richter, *Der Vater und Gott Jesu und seiner Brüder in Joh 20,17:* MchThZt 24 (1973) 95-114; Duquoc, p.440-449.462-486; Kasper, p.168ss.181-188.

«Dios (Padre) le resucitó de entre los muertos» (Rom 10,9).

En los dos capítulos precedentes han retenido nuestra atención los preliminares exegéticos y apologéticos, necesarios como base para el estudio teológico del misterio, que ahora vamos a emprender. Creemos que lo más indicado es analizarlo en su estructura trinitaria. Este enfoque aporta la ventaja de no poner ante los ojos la resurrección de Jesús solamente como una cosa o un evento, sino de hacernos siempre presentes a las tres divinas personas, que viven y actúan y, con sus acciones, nos hablan e interpelan.

Comenzamos, pues, por estudiar la resurrección de Jesús como obra del Padre: El es quien envió a su Hijo al mundo, y El es quien lo resucita de entre los muertos.

1. La formulación bíblica

En el NT, la resurrección de Jesucristo se atribuye como a su causa y origen a Dios Padre.

A. *Formulación directa.*—La acción de «resucitar» se expresa en griego con dos verbos[a], del segundo de los cuales se deriva el sustantivo[b] empleado como término técnico para significar la resurrección escatológica, sea la general, al fin de los tiempos (unas treinta veces), sea la de Jesucristo (unas diez veces).

Los dos verbos, en cambio, tienen el significado amplio de «poner en pie», «alzar» a alguien, en las múltiples aplicaciones de esta idea; v.gr., «despertar a uno del sueño», «hacerle levantarse del lecho»; de ahí se pasa al sentido de «curar a un enfermo», y ulteriormente al de «resucitar a un muerto». Este sentido, originariamente metafórico y analógico, ha venido a convertirse en el significado peculiar de estos verbos, en su forma activa o transitiva, para enunciar la acción de resucitar o hacer volver a la vida, sea en el caso de una re-vivificación, como la de Lázaro (Jn 12,1.9.17), sea en el de la resurrección escatológica (Jn 6,39.40.44.54).

En el mayor número de los casos, ambos verbos (el primero de ellos unas veinte veces, y seis el segundo) se refieren a la

[a] ἐγείρειν, ἀνιστάναι.
[b] ἀνάστασις.

resurrección de Jesucristo. Y respecto de ella, el agente es siempre Dios-Padre. Baste con recordar la frase de Pablo: «Si de corazón crees que Dios—el Padre [c]—lo resucitó de entre los muertos, te salvarás» (Rom 10,9). Y el mismo Pablo pondera «la grandeza de su poder (de Dios-Padre)» y «el vigor de su fuerza dominadora, que ha desplegado hacia Cristo resucitándolo de entre los muertos y sentándole a su diestra en las alturas de los cielos» (Ef 1,19.20). En fin, para Pablo es tan evidente la acción del Padre en la resurrección de Jesucristo, que no se puede predicar ésta si no es afirmando que Dios mismo fue quien lo resucitó: el testimonio acerca de la resurrección es, por lo mismo, un testimonio acerca de Dios-Padre, y por eso sería blasfemo si la resurrección no fuese verdadera (1 Cor 15,15).

Acabamos de citar un texto en el que se juntaban las dos acciones: la de «resucitar» y la de «sentar a su diestra». Como ya explicamos, estos dos actos son, en un sentido, uno solo. De ahí se deduce una consecuencia: la acción del Padre en la resurrección de Jesucristo se enuncia implícitamente en todos aquellos pasajes en que se afirma que Dios-Padre le hace sentar a su diestra (Act 2,34; Ef 1,20; Heb 1,13), lo exalta (Act 2,33; 5,31; Flp 2,9), lo glorifica (Jn 17,1.5; Act 3,13; 1 Pe 1,21), le da el nombre superior a todo nombre (Flp 2,9) o le constituye «Cristo y Señor» (Act 2,36).

Incluso se emplea la expresión, a primera vista desconcertante, de que el Padre engendra a su Hijo en la resurrección: «Dios cumplió su promesa... resucitando a Jesús, conforme a lo escrito en el salmo segundo: 'Hijo mío eres tú, hoy te he engendrado'» (Act 13,33; cf. Heb 1,5; 5,5). El sentido de esta frase no es metafísico, sino histórico. El Hijo es engendrado eternamente por el Padre, si hablamos de su generación intradivina; pero su generación eterna tuvo una transposición dentro de nuestra historia, que es la encarnación, vida y muerte, y finalmente la resurrección de Jesús: en esta categoría temporal, «el Hijo (eterno) de Dios nació de la raza de David según la carne, y fue establecido Hijo de Dios en poder según el Espíritu mediante la resurrección» (Rom 1,3.4).

En todos estos textos, la causalidad eficiente se atribuye invariablemente a Dios-Padre: El es el agente único de la resurrección.

El sentido no varía cuando el verbo se usa en forma pasiva, siempre que se exprese que Jesús ha sido resucitado o exaltado «por la diestra de Dios» (Act 2,33) o «por la fuerza» o «por la

[c] ὁ Θεός.

gloria del Padre» (2 Cor 13,4; Rom 6,4); y, aun cuando no se añade esa cláusula, habrá que suponer la misma idea en las fórmulas pasivas, sobre todo si se tiene en cuenta el uso frecuente de esa voz en la literatura bíblica para enunciar una acción divina, con lo que se evitaba el pronunciar directamente el nombre inefable de Dios (v.gr., Rom 4,25).

B. *Formulación intransitiva.*—Una dificultad contra lo dicho podrían presentar las fórmulas intransitivas de los citados verbos.

La forma intransitiva significa normalmente la causalidad inmanente al sujeto de la acción; en nuestro caso habría que traducir: «él se levanta por sí mismo; él resucita por sus fuerzas». Parecería excluirse una actividad externa o, por lo menos, se afirmaría una causalidad inmanente coordinada con la causalidad externa.

Comencemos por separar el problema lingüístico o gramatical del teológico. Gramaticalmente, los dos verbos citados se emplean en forma pasivo-intransitiva en casos en que evidentemente la acción inmanente ha sido posible por la energía de un agente externo.

Un ejemplo claro es la re-vivificación de la hija de Jairo, obrada milagrosamente por Jesucristo; en la narración se emplean los dos verbos en forma pasivo-intransitiva (Mc 5,41-42 par.); y en la descripción del milagro de Naím se pone en labios de Jesús la orden: «Joven..., ¡levántate!» (Lc 7,14). Más: la misma forma pasivo-intransitiva se usa al hablar de la resurrección final (v.gr., Mc 12,23.25.26). Por consiguiente, del empleo de formas instransitivas en el caso de la resurrección de Jesucristo nada puede deducirse contra la intervención de la actividad del Padre que lo resucita: se expresa el sujeto en quien se realiza la acción, sin determinar con precisión la causa eficiente.

Es, pues, imposible apoyarse en la forma gramatical para deducir, en nuestro caso, que Jesucristo es quien se resucita a sí mismo.

Sin embargo, en un par de pasajes del cuarto evangelio, Jesús parece afirmar que resucita por su propio poder y voluntad: «Destruid (si queréis) este templo, y yo lo levantaré en tres días»; y, el evangelista anota que esta palabra de Jesús tuvo su cumplimiento en su resurrección (Jn 2,19.22). En otra ocasión Jesús dijo, según el mismo Juan: «Nadie me quita la vida, sino que yo la entrego de mi propia iniciativa; (porque) tengo poder para entregarla, y tengo poder para tomarla de

nuevo» (Jn 10,18). Pero notemos inmediatamente el final de esta última frase: «Este es el mandato que he recibido de mi Padre»; así es como se entiende lo de que «el Padre me ama porque entrego mi vida para tomarla de nuevo» (Jn 10,17-18).

Hermenéuticamente no podemos aislar estos dos pasajes, ni de su contexto inmediato ni del pensamiento tan repetidamente inculcado en el evangelio de Juan: Jesús todo lo recibe del Padre, su enseñanza, su poder taumatúrgico y, en una palabra, toda «su obra» (cf. Jn 4,34; 5,36; 10,25.37-38; 17,4); por esa razón Jesucristo espera su glorificación de la bondad de su Padre (Jn 8,54), a quien con profunda emoción se la pide al entrar en la pasión (Jn 12,27-28; 17,5); pero del Padre también posee el poder de recuperar la vida.

Teológicamente, ambas expresiones no se excluyen: la acción de resucitar a Jesús se atribuye al Padre; pero toda la vida de Jesús se encaminaba hacia este desenlace glorioso como a su término necesario, implicado en la misma encarnación; porque, si el Hijo «ha salido de junto al Padre», no es sino para «volver al Padre» después de haber cumplido su cometido en este mundo. Es enviado y tiene que volver a aquel que lo envió (Jn 7,33); es «de lo alto» y tiene que retornar al punto de su origen (Jn 6,62; 8,21.23); es el Hijo que vino de parte de su Padre, y ha de volver a estar con su Padre (Jn 8,42; 13,3; 16,28); para él la vuelta al Padre es un acto filial, de sumisión a la voluntad de su Padre, no menos que lo había sido su venida al mundo (Jn 17,11.13). Porque, en último término, el Padre es el que posee la vida en sí mismo y, por amor al Hijo, «le ha dado el poseer en sí la vida» (Jn 5,20.26). Esta posesión plena de la vida, junto con el poder de comunicársela a otros (cf. Jn 5,21.24.27-29), se la otorga el Padre en la resurrección, de modo que ésta es simultáneamente obra del Padre en Cristo y del Padre con Cristo.

No creo necesario advertir una vez más que la acción del Padre respecto de su Hijo no implica ningún género de subordinacionismo intra-divino, máxime cuando esa acción se relaciona con el Hijo en cuanto hecho hombre, que puede decir: «El Padre es mayor que yo» (Jn 14,28), hasta que el Padre le haga sentarse a su diestra.

C. *Acción positiva.*—Aunque apenas sea menester llamar sobre ello la atención, añadamos, para concluir, que ésta es una acción positiva del Padre. Es cierto que nada sucede sin la voluntad del Padre, y aun la misma pasión de Jesús había sido incorporada por el Padre en la ejecución del designio salví-

fico. Pero allí Dios no fue causa agente de los sufrimientos y muerte de su Hijo, sino sólo causa permisiva, «providencial», que lo «entregó» para que los hombres hiciesen de él como quisiesen (cf. Mt 17,12). En cambio, aquí el Padre es la única causa eficiente de la resurrección de Jesucristo.

Además, la resurrección escatológica es una «nueva creación», y toda creación es obra exclusiva de Dios. Al modo de toda creación, la resurrección es también una obra de la libertad y soberanía divina, al mismo tiempo que una obra de su amor. El Padre amó al Hijo desde la eternidad, y con ese mismo amor, ahora, mediante la resurrección, da al Hijo en su humanidad la gloria que le había dado en su divinidad desde antes de la creación del mundo (cf. Jn 17,1-2.5).

Apresurémonos a agregar que este amor del Padre a su Hijo no se agota en Jesucristo, sino que se desborda a todos los que creen (cf. Jn 17,24-26), como en seguida habremos de explicar.

2. Confirmación divina de la vida de Jesús

La intervención directa y extraordinaria del Padre al resucitar a Jesús ha de tener forzosamente una finalidad y significación profunda. Vamos a intentar penetrarlas lo mejor que podamos. Ante todo en cuanto que la acción del Padre alcanza primariamente al mismo Jesucristo.

A. *Según las Escrituras.*—La primera explicación que se da de la resurrección de Jesucristo es la que encontramos en la predicación primitiva y en la antigua fórmula de fe: «Resucitó al tercer día según las Escrituras» (1 Cor 15,4). En ellas había Dios manifestado previamente sus intervenciones futuras en la historia de la salvación; era de suponer que en ellas se hubiese prenunciado también esta intervención suprema de Dios con respecto a su Mesías.

Dijimos ya que no es fácil descubrir en el AT una profecía clara y precisa de la resurrección del Mesías en el tercer día, sobre todo si esperamos encontrar una a modo de historia anticipada del evento: la profecía auténtica nunca ostenta la claridad de la historia. Anotábamos allí que, más bien, en el AT se delinea un horizonte abierto a la posibilidad de tal resurrección e incluso se insinúa, aunque sólo con rasgos difuminados, una acción divina en favor de su Elegido, Mesías o Siervo de Yahvé, para salvarlo de la muerte, con margen para una resurrección propiamente dicha.

En el NT se citan especialmente tres salmos. En el salmo 16, David—el supuesto autor—agradece a Dios su especial protección en «no haber abandonado su alma en el 'sheol' ni permitido que su cuerpo se pudriese en la fosa, sino haberle abierto la senda de la vida y de la alegría delante de la faz de Dios» (Sal 16,10-11; citado en Act 2,24-28; 13,34-37). En el salmo 2 se describe la entronización del rey mesiánico, a quien Yahvé llama «su hijo, engendrado hoy por mí» (Sal 2,7-8; citado en Act 13,33; Heb 1,5; 5,5). Por fin, el salmo 110 habla también de la entronización celestial del Mesías a la diestra de Dios (Sal 110,1). Como es sabido, Jesucristo utilizó esta cita para hacer comprender a sus adversarios que el Mesías era superior al mismo David (Mc 12,35-37 par.). Pedro, en su sermón de Pentecostés, lo cita en conexión con la resurrección de Jesucristo (Act 2,34-35), y lo mismo hace la epístola a los Hebreos (Heb 1,13; cf. 10,12-13), a las que pueden sumarse otras varias alusiones en el NT (1 Cor 15,25; Ef 1,20.22; Heb 8,11).

Pero, más que uno que otro texto aislado, era toda la revelación embebida en el AT sobre las vías de la providencia divina la que daba pie para descubrir en él prenuncios de la resurrección del futuro Mesías. «Porque era necesario que llegase a cumplimiento todo lo escrito en la Ley de Moisés y en los Profetas y en los Salmos», donde «estaba escrito que el Cristo había de padecer y resucitar al tercer día» (Lc 24,44-46).

Esto daba la clave para descifrar el enigma de la pasión, que así se veía haber sido el camino previsto por Dios para la glorificación de Cristo. Pero no era fácil adquirir esa mirada penetrante y esa fineza de espíritu necesarias para comprender lo que de los sufrimientos del Mesías habían predicho los profetas (cf. Lc 24,25-26). La providencia del Padre sobre Jesucristo no se hizo patente hasta que lo resucitó de entre los muertos; sólo la resurrección pudo disipar el escándalo de la cruz.

B. *Aprobación divina.*—La resurrección puso de manifiesto la aprobación divina de toda la vida y muerte de Jesús. No solamente lo había Dios acreditado con los prodigios y milagros que acompañaron su predicación (Act 2,22; 10,38), sino que ahora, después de su muerte en la cruz, Dios pone el sello realizando en favor suyo el mayor de los milagros, exclusivo de la omnipotencia del Creador. Con esto queda en claro que la muerte de cruz no fue un castigo impuesto por Dios, ni mucho menos una maldición descargada sobre Jesús (cf. Act 2,36; 3,15; 5,30-31, etc.).

Queda también en claro que la muerte de Jesús no fue una derrota, sino una victoria: la victoria definitiva sobre Satanás y sobre la muerte; porque «el príncipe de este mundo», el que se alzaba con el imperio del pecado y de la muerte, ha sido derrocado radicalmente (Jn 12,31; Heb 2,14). En cuanto a Jesús, «la muerte no tendrá ya dominio sobre él..., puesto que ya vive para Dios» (Rom 6,9-10).

Así se verifica una reversión completa: «La piedra que desecharon los constructores como inservible, ha sido colocada como piedra fundamental por obra del Señor, para maravilla de nuestros ojos» (Mc 12,10-11; Act 4,11; 1 Pe 2,4.7).

C. *En categoría de premio.*—Hemos hablado ya de la categoría de «mérito» como explicación del valor de la muerte de Cristo. Al mérito corresponde el «premio».

El mérito, dijimos allí, no es una «cosa» con que se mejore la situación de otro en orden a recibir de él otra «cosa» con que se beneficie quien hizo la acción meritoria. El mérito es la apertura del hombre a Dios, su entrega como «persona» a Dios como «persona». El premio es, por consiguiente, la plenitud personal—tanto mayor cuanto mayor haya sido la entrega—en la presencia amorosa de Dios en el hombre, de donde redundan dones divinos en el nivel humano del que es recompensado por sus méritos.

El premio correspondiente al mérito de Cristo es el amor sin límites del Padre a su Hijo, que tan perfecta y totalmente se ha abierto al amor del Padre. Y la traducción o redundancia de este amor del Padre en el nivel humano respecto a Jesús, el Hijo hecho hombre, es el don de la participación en la vida indefectible, que es prerrogativa del mismo Dios; es la vida escatológica en la totalidad de su ser humano: la resurrección.

Pero, como allí también decíamos, Jesucristo se ha abierto y se ha entregado totalmente a Dios, su Padre, no como individualidad aislada y solitaria, sino como Cabeza del género humano: su santidad y su gracia eran, desde el comienzo, «gracia capital», y sus acciones en honor y servicio del Padre, nacidas y sustentadas por su gracia capital, son acciones de la Cabeza, agradables a Dios y dignas de premio para todo el Cuerpo. Su crecimiento de gracia a los ojos de Dios (cf. Lc 2, 52) era crecimiento para todos sus miembros. Y cuando Dios premia los méritos de Cristo comunicándose a él en la resurrección con toda la plenitud posible de auto-comunicación, premia y se comunica a la Cabeza y, por su mediación, a los miembros todos de Cristo. La savia de la vid, vivificada por la plenitud de Dios, se difunde a los sarmientos: «Sin mí nada

podéis hacer»; pero permaneciendo en él podemos llevar fruto abundante y crecer hacia la plenitud de Cristo, que es la plenitud de Dios en nosotros (Jn 15,4-8; Ef 3,19; 4,13).

D. *Ratificación definitiva.*—La categoría de mérito-premio, aunque expuesta a una interpretación inadecuada, presenta, con todo, la ventaja de mantener la relación estrecha entre la muerte y la glorificación de Jesús, mejor todavía, entre «el Crucificado» y «el Resucitado». Porque la resurrección de Jesucristo está ligada primariamente con su persona: resucitó el que había muerto. «No temáis—dijo el ángel a las mujeres—; buscáis a Jesús Nazareno, el crucificado; ha resucitado, no está aquí» (Mc 16,6). La resurrección es el reconocimiento divino, no tanto de la acción cuanto de la persona misma de Jesucristo.

Se dice que los hombres, todos los hombres, nacemos con una «misión» que cumplir; se la denomina, según la mentalidad del que hable, vocación, destino, sino, estrella; se la considera como algo que acompaña al hombre desde que nace, pero nunca se identifica con él, puesto que el hombre puede romper con ella; su vocación o destino no es constitutivo de su mismo ser personal. En cambio, en Jesucristo no es así: él no solamente nace con una misión, sino que su mismo nacimiento es misión: nace enviado como Hijo, y el sentido de su existencia misma es ser Hijo enviado, para vivir como Hijo enviado y como tal morir. Su misión se identifica con su misma personalidad. Hemos contemplado ya cómo toda su vida, desde el primero hasta el último suspiro, fue el desarrollo en el tiempo de su misión originaria; su reivindicación fundamental fue la de ser «Hijo», «enviado por el Padre», y por mantenerla a todo trance murió en la cruz. Su misión se identifica con su personalidad, y su conducta toda se identifica con su misión. De aquí brota la consecuencia: el reconocimiento divino de la conducta de Jesús es la ratificación divina de su misión; y ésta es la ratificación divina de su persona como del «Hijo enviado por el Padre».

Ahora bien, la ratificación divina no es un acto puesto por Dios una vez en el pasado—el día de Pascua, diríamos—, sino es la fijación inmutable de lo ratificado por Dios: es la permanencia eterna ante Dios de lo que el mismo Dios ha ratificado. «Jesucristo, el mismo ayer, y hoy y por todos los siglos» (Heb 13,8). Jesucristo, el Crucificado-Resucitado, permanece eternamente como tal: «Vi entre el trono y los cuatro animales y los ancianos un Cordero en pie como degollado», a quien los cielos entonan un canto nuevo: «Digno es el Cordero, el que

fue sacrificado, de recibir el poder, y señorío, y sabiduría, y fuerza, y honor, y gloria y alabanza» (Ap 5,6-14).

La idea no es exlusiva del Apocalipsis. En la epístola a los Hebreos se describe la entrada triunfal del verdadero Sumo Sacerdote, Jesucristo, en el santuario celeste, mediante su resurrección-ascensión, «con su propia sangre» (Heb 9,11-12). El pensamiento es el mismo que enunciaba el Apocalipsis: la ratificación divina y, consiguientemente, la permanencia del sacrificio de la cruz, no en lo que tiene de dolor, sino en lo que significa de fidelidad del Enviado a su misión y de entrega del Hijo a su Padre.

En una forma plástica se expresa este pensamiento en las cicatrices que Jesucristo conserva en su cuerpo resucitado: «Pon tu dedo aquí y mira bien mis manos, y mete tu mano en mi costado» (Jn 20,27). No se trata únicamente de mostrar su identidad con una señal inequívoca. Estas no son llagas que pueden desaparecer de su cuerpo glorificado. Porque «también dice otro pasaje de la Escritura: contemplarán a aquél a quien transverberaron» (Jn 19,37).

Por esto mismo, la «anámnesis», la conmemoración que se hace en el sacrificio eucarístico, no es puramente un recuerdo de algo acaecido hace miles de años, sino la presencia—ante Dios y ante la Iglesia—imborrable y perpetua «de la muerte del Señor hasta su parusía» (cf. 1 Cor 11,24-26).

El misterio pascual no significa la suplantación de la muerte por la gloria, sino la convalidación de la primera por la última: la resurrección no es la abolición de la cruz, sino su confirmación eterna. Y en la eternidad futura se celebrarán eternamente los desposorios de la Iglesia con el Cordero inmolado (cf. Ap 19, 7-9), en los que tomarán parte todos aquellos cuyos nombres están escritos «en el libro de la vida del Cordero sacrificado» (cf. Ap 13,8).

3. Consumación de la revelación

Al ser confirmada por Dios, en la resurrección, la persona de Jesús, queda retroactivamente confirmada su predicación y su enseñanza, en especial su reivindicación sobre su persona y sobre su relación única con Dios. Jesucristo era «la Palabra» de Dios, a la cual Dios no tiene otra palabra que agregar. Una vez confirmada como tal por la resurrección, se consuma la palabra de Dios: la revelación se ha completado.

A. *Revelación plena de Jesucristo.*—Lo primero que salta a la vista es que la resurrección manifiesta plenamente quién es el mismo Jesucristo. Recordemos algunos textos.

Según la predicación más antigua conservada en el NT, Jesús, por su resurrección, fue constituido «Cristo y Señor» (Act 2,36), recibiendo «el nombre sobre todo otro nombre», el nombre de «Señor» (Flp 2,9-11). Su condición de Señor implica su «estar sentado a la diestra de Dios», en igualdad con Dios «en los cielos» (Act 2,34; Rom 8,34; Heb 1,3.13; 8,1, etc.).

Su exaltación a los cielos demuestra también que él era «de arriba», «no de aquí abajo» (Jn 8,23), porque «nadie puede subir a los cielos fuera de aquel que del cielo descendió» (Jn 3,13); y así vemos «al Hijo del hombre ascender allá adonde antes estaba» (Jn 6,62). La gloria que ahora brilla en él no es más que la que poseía junto al Padre antes de la creación del mundo (Jn 17,5).

Más en concreto, hemos oído a Pablo aplicar a la resurrección el versículo del salmo 2: «Tú eres mi Hijo, hoy te he dado a luz» (Act 13,33); y el mismo pensamiento se repetía en la epístola a los Hebreos (Heb 1,5). En la resurrección se ha manifestado lo que era desde el principio, pero había estado oculto durante su vida; ha llegado el momento en que el Padre lo presenta al mundo como su Hijo, en quien halla sus complacencias.

Como Hijo, siempre había estado en el Padre, y el Padre siempre había estado en él, porque en realidad el Padre y él son una cosa (Jn 10,30.38); pero esto, que durante su vida se traslucía opacamente a través de sus milagros y sus palabras, se descubre ahora luminosamente en el esplendor de su resurrección. De este esplendor es del que podrá decir Juan a boca llena: «Hemos visto su gloria, la gloria propia del Unigénito del Padre» (Jn 1,14). Es aquella gloria que Isaías había contemplado proféticamente (Jn 12,41), y aquel día que a distancia vislumbró Abrahán al recobrar de las manos de Dios al hijo único que había estado a punto de sacrificar (Jn 8,56; cf. Heb 11,19).

En una palabra, la resurrección ha manifestado a Jesús como Hijo de Dios y Dios verdadero. «Cuando pongáis en alto al Hijo del hombre, comprenderéis que *yo soy*», decía Jesús a los judíos (Jn 8,28); pero para comprenderlo era menester que el mismo Dios «lo elevase de la tierra» (cf. Jn 12,32), para que, al verle «establecido Hijo de Dios en poder según el Espíritu de santidad, por su resurrección de entre los muertos» (Rom 1,4), creyésemos que verdaderamente *él es* (cf. Jn 8,24): «el Cristo, el Hijo de Dios» (Jn 20,31).

B. *Revelación plena del Padre.*—Jesucristo no buscaba su propia gloria, sino la de su Padre (cf. Jn 7,18; 8,50.54); y, si

en algo se pudiese decir que también buscaba la suya al exigir fe en su filiación divina, no era más que porque sólo así podía ser conocido y glorificado su Padre. Porque nadie puede ir al Padre si no es por mediación del Hijo (Jn 14,6), y nadie puede conocer al Padre si el Hijo no se lo revela (Mt 11,27). Hay una dependencia recíproca entre su gloria y la de su Padre: «El Padre es glorificado en el Hijo, y Dios glorificará en sí al Hijo» (Jn 13,31). La revelación plena de Jesucristo en su resurrección es, por el mismo hecho, la revelación suprema del Padre.

Para desentrañar el contenido de esta revelación podemos valernos de las palabras con que Jesús resucitado ordena a María Magdalena que anuncie su resurrección a los discípulos: «Ve a mis hermanos y diles: 'subo a mi Padre y vuestro Padre, y a mi Dios y vuestro Dios'» (Jn 20,17). En la resurrección Dios se ha revelado definitivamente como Padre y como Dios: Padre y Dios de Jesús, y Padre y Dios nuestro. Porque la frase del Señor no pretende abrir una zanja, sino lanzar un puente; no trata de distanciar subrayando diferencias, sino de unir estableciendo semejanzas.

Primero—nos permitimos invertir el orden—, Dios se ha revelado en la resurrección de su Hijo como «Dios». Entendamos «Dios», no según el concepto filosófico abstracto, sino según el concepto bíblico concreto: Dios es el «Creador», el que da el ser, el que en todo obra y actúa, el que todo lo endereza hacia su perfección, el que llama a lo no existente como a lo existente, porque para Dios nada es imposible: no le cuesta más crear de la nada que sacar del «sheol».

Pues bien, esto lo ha manifestado no abandonando en el «sheol» a su Hijo, sino conduciéndolo por los senderos de la vida en su presencia (cf. Sal 16,8-11; Act 2,25-27), e iniciando en él la «nueva creación», no sujeta más a la corrupción y a la muerte, sino transformada en la semejanza de la inmortalidad divina (cf. 2 Cor 5,17; 2 Pe 1,4; Sab 2,23). Dios se ha revelado verdaderamente como «Dios» en relación con Jesús.

Y, al mismo tiempo, como «Dios nuestro», porque «en Cristo somos una nueva creación, desaparecido lo antiguo e introducido lo nuevo» (2 Cor 5,17). Resucitando a Cristo, Dios ha creado «al hombre nuevo», «al segundo Adán» celestial y vivificante (Ef 2,15; 1 Cor 15,45).

Y así Dios se ha revelado también como «Salvador». A El «como al único que podía salvarle de la muerte, había dirigido Jesús en su vida mortal ruegos y súplicas con gemidos profundos y lágrimas» (Heb 5,7); y Dios le había salvado, a través

de la muerte, con la salvación suprema y definitiva y con la exaltación al trono de Dios. Pero el mismo Dios es el que «desea que todos se salven» (1 Tim 2,14) por medio de Jesucristo, quien, establecido ya «permanentemente en un sacerdocio perdurable, puede salvar para siempre a los que por su mediación se acercan a Dios» (Heb 7,24-25).

Al revelarse de esta manera Dios como Dios, como Creador y Salvador, de una forma definitiva y absoluta, dando a Jesucristo un nuevo ser y otorgándole la salvación plena, y al revelarse al mismo tiempo como Creador nuestro en la nueva creación, y Salvador nuestro a través de Jesucristo, Dios no tiene más que revelarnos sobre sí mismo en cuanto «Dios». Revelándose en Jesucristo resucitado, nos ha manifestado lo que El es como Dios y lo que El hace como Dios. El plan salvífico de Dios, oculto desde antiguo en el corazón de Dios, El mismo lo ha puesto de manifiesto «al desplegar la extraordinaria energía—creadora y salvífica— de su poder, resucitando a Cristo de entre los muertos y haciéndole sentar a su diestra en los cielos» (Rom 16,25-26; Ef 1,9-10.19-20).

Pero se reveló también como «Padre de Jesucristo» y «nuestro Padre». En la resurrección dirige Dios a Jesús las palabras de Yahvé en el salmo: «Tú eres mi Hijo, hoy te he engendrado». Jesús había sido condenado a la cruz «por haberse dicho Hijo de Dios» (Jn 19,7), y por ser Hijo no descendió de la cruz, porque tenía que obedecer al mandato de su Padre hasta la muerte y muerte de cruz (Jn 10,18; Flp 2,8, etc.). Dios, como Padre de Jesucristo, aprueba con la resurrección las afirmaciones y la actitud de su Hijo, mostrando realmente ser su Padre. Como a Hijo le había enviado al mundo para que manifestase al mundo el nombre del Padre mediante la proclamación de su propia filiación; una vez que el Hijo ha manifestado a los hombres el nombre de su Padre (cf. Jn 17,6), ahora corresponde al Padre manifestar al mundo el nombre de su Hijo, ratificándole como «Hijo de Dios en poder»; y esto lo hizo el Padre resucitándolo de la muerte (cf. Rom 1,4). Aquí se muestra ese intercambio entre el Hijo, que glorifica al Padre, y el Padre, que glorifica al Hijo: la gloria de ambos es correlativa, lo mismo que son correlativos sus nombres; porque no se puede conocer al Padre sin conocer al Hijo (Jn 8, 19; 14,7; 1 Jn 2,22-23).

Además, Dios, como Padre de Jesús, ama a su Hijo; tanto más cuanto que su Hijo ha guardado en todo el mandato de su Padre (Jn 15,6; 10,18). Este amor del Padre es el que, por así decirlo, se vuelca completamente sobre el Hijo al resucitarlo:

le ha dado todo poder en el cielo y en la tierra (Mt 28,19) haciéndole partícipe de todo lo que el Padre tiene, poniéndolo todo en sus manos y constituyéndole heredero universal (Jn 13,3; Heb 1,2), de modo que Jesucristo puede decir: «Todo lo que el Padre posee es mío» (Jn 16,14-15), sin exceptuar al mismo Espíritu de Dios (Jn 16,14-15), que Jesucristo resucitado y glorificado recibe de manos del Padre para derramarlo sobre los hombres (Act 2,32-33). Si es verdad que «el Padre ama al Hijo y le muestra todas sus obras» aun durante su vida terrestre, es también verdad que reservaba para el momento de su exaltación el mostrarle «obras todavía más excelentes», de manera que todos se maravillen (Jn 5,20). En la resurrección el Padre se muestra verdaderamente «Padre» que ama a su Hijo.

No solamente Padre del Unigénito, sino al mismo tiempo «Padre nuestro». Porque, si había enviado a su Hijo haciéndole nacer de mujer y sometiéndolo a la ley con el fin de otorgarnos la adopción, al resucitarlo realiza ese proyecto paternal entregando al Hijo el Espíritu para que lo infunda en nuestros corazones, ese Espíritu que nos hace llamar a Dios: «¡Abbá!, ¡Padre!» (Gál 4,4-6). Ahora comprendemos por qué el Padre «no escatimó a su Hijo único, sino que lo entregó» a la muerte y lo resucitó de ella: porque «nos destinó a ser sus hijos adoptivos por mediación de Jesucristo» (Ef 1,5); porque quería demostrarnos que era también nuestro Padre.

C. *Revelación absoluta.*—Una vez que Dios se ha revelado como «Dios y Padre de Jesucristo» y, a través de él, «Dios y Padre nuestro», ¿qué le queda más por revelar? Nos ha manifestado lo que El es en sí y para nosotros, su plan salvífico en toda su extensión hasta la consumación última, y finalmente, nos ha manifestado la mediación única de su Hijo hecho hombre, de Jesús, el Crucificado y el Resucitado; junto con ello nos ha manifestado lo que es el hombre, tal como lo ve y lo quiere Dios, su Creador y Salvador y Padre: ha revelado el hombre al hombre.

¿Qué más podemos desear que nos revele? ¿O es que nos acucia a nosotros también, como a aquellos discípulos desorientados, la curiosidad irrazonable de saber la hora y el minuto, los tiempos y las circunstancias, cuya decisión el Padre se ha reservado? (cf. Act 1,7). La revelación no tiene por objeto medidas cronométricas, sino verdades salutíferas y valores irreducibles a cifras. Esas verdades y valores, o mejor dicho, las personas que los encarnan y nos los comunican se

nos han manifestado en la resurrección de Cristo, no cuantitativa, sino cualitativamente, como corresponde a verdades y valores y, sobre todo, a personas.

Aquí es donde realmente «Dios se ha quedado mudo», como decía San Juan de la Cruz; porque ha pronunciado total y absolutamente «su Palabra», en la que se encierra toda palabra que pudiera decirnos. «En los tiempos antiguos habló Dios a los patriarcas fragmentaria y multiformemente, pero en el último de estos días nos ha hablado en su Hijo, a quien constituyó heredero de todas las cosas», precisamente mediante su resurrección (Heb 1,1-3).

Expresado en otros términos: en la resurrección de Jesucristo Dios ha dicho lo que El es y lo que va a ser para nosotros, lo que nosotros somos y lo que vamos a ser, y, por último, el modo como somos lo que somos y como seremos lo que vamos a ser: por Jesucristo en Jesucristo y con Jesucristo. Dios no puede ya decirnos más; porque aquí no se vale de un intermediario distinto e inferior, mediante el cual sólo podría Dios hablarnos parcial y fragmentariamente, sino que se revela El mismo por su Hijo, que es «su Palabra», «el resplandor de su gloria y el sello o espejo de su mismo ser» (Heb 1,3). Ver al Hijo es ver al Padre, porque él está en el Padre y el Padre está en él (Jn 14,9-10). La gloria de Dios se refleja en el rostro de Jesús glorificado, y ese esplendor del Padre en Cristo ha iluminado nuestros corazones (2 Cor 4,6).

D. *Clausura y cumbre de la revelación.*—La consecuencia es clara: la revelación de Dios en la resurrección de Jesús es insuperable, irrepetible, cumbre de toda revelación.

Insuperable, porque en el Hijo de Dios, manifestado en la plenitud de su gloria de Hijo, se revela Dios tanto cuanto se puede revelar. Dios «habita en la luz inaccesible, que ninguno entre los hombres ha visto ni puede ver» (1 Tim 6,16), porque «a Dios nadie jamás lo ha visto» (Jn 1,18); El sólo es revelable en su Logos. Pero una vez que el Logos, el Hijo, se ha dejado ver en toda su magnificencia y gloria de Hijo y Logos, Dios se ha revelado según la máxima posibilidad de autorrevelación. La revelación se ha clausurado.

Irrepetible; porque ni hay en Dios otro Hijo-Logos en el que Dios pueda manifestarse al igual que lo hizo en Jesucristo, ni tendría sentido otra manifestación del mismo Hijo-Logos, puesto que coincidiría con la que ya se ha hecho y, por fuerza, se identificaría con ella; ni, en fin, el Hijo-Logos puede morir otra vez y resucitar de nuevo.

Cumbre de toda revelación; porque desde la altura de la revelación realizada por la resurrección de Cristo se divisan todas las otras revelaciones «fragmentarias y multiformes» (Heb 1,1) como sendas serpenteantes y entrecruzadas que conducían a esta cumbre. «Entonces, él (Jesús resucitado) les abrió la inteligencia para que comprendiesen las Escrituras» (Lc 24, 45). A la luz de la resurrección, todas adquieren un sentido que hasta entonces estaba en suspenso, como el de una frase por terminar. Y a la luz de la resurrección adquiere también sentido toda la vida de Jesús; por eso los evangelistas la describieron con reflejos de pascua.

E. *Revelación y predicación.*—Esta revelación absoluta, insuperable e irrepetible, está destinada a todos los hombres de todos los tiempos, y, consiguientemente, necesita ser predicada. Aquí advertimos inmediatamente la posición particular de los «testigos» de la resurrección: ellos son los que «oyeron, y vieron con sus ojos, y contemplaron y con sus manos palparon» a aquel «que era desde el principio», al «Logos de vida»; ellos «lo vieron y oyeron», y por eso «lo anuncian» a nosotros también, «para que nosotros entremos en comunión» con esos testigos (1 Jn 1,1-3). La condición privilegiada de aquellos testigos inmediatos es el fundamento de la tesis dogmática de que la revelación pública, universal y obligatoria se cerró al fin de la época apostólica.

La resurrección de Cristo había llevado la revelación a su cumbre de un modo insuperable e irrepetible, y, por lo mismo, la había objetivamente clausurado. Pero esta revelación tenía que ser transmitida a los que sin haber sido testigos y «sin haber visto» han de creer. En esta situación, la posición de los «testigos» es también insuperable e irrepetible. La resurrección es en sí la clausura objetiva de la revelación, y sus testigos tienen el deber y el derecho, exclusivo e intransmisible, de dar un testimonio, que no es un reportaje, sino una profecía y una interpretación, puesto que han de dar con autoridad de profetas el testimonio de un evento que implica un sentido y, con más exactitud, en su misma realidad es inseparable de su sentido.

El «testimonio» de estos «testigos-profetas» será necesariamente la interpretación «auténtica» y «constitutiva» de la verdad de la resurrección. A la Iglesia no compete más que el derecho y el deber de «conservar» la interpretación así constituida por el testimonio auténtico de los «testigos de la resurrección».

F. *Resurrección y fe salvífica.*—Finalmente, de lo dicho podemos volver a reflexionar sobre la eficacia salvífica de la fe

en la resurrección de Jesucristo, que hemos oído afirmar a Pablo (Rom 10,9). Una fe que acepta la resurrección de Jesús ha aceptado virtualmente toda la revelación; y mientras no llegue a aceptar, al menos implícitamente, este misterio en el que se encierran y revelan todos los misterios de Dios, ni es verdadera fe ni puede ser fuente de salvación; porque no llega a ser la entrega personal a Dios tal como Dios es y como quiere que lo reconozcamos.

El influjo de esta fe en nuestra salvación lo expone Pablo comparándola con la fe de Abrahán: «Abrahán creyó en Dios, que vivifica a los muertos y llama a la existencia a lo que no existía... Y esta fe se le computó como salvífica. Esto está escrito para nosotros, que somos justificados por la fe en aquel que resucitó de entre los muertos a Jesús nuestro Señor: el cual fue entregado a la muerte por nuestros pecados y resucitó por nuestra justificación» (Rom 4,17-25).

Nuestra fe en Jesús resucitado es, en principio, nuestra propia resurrección; porque por la fe en su resurrección, Jesucristo resucitado actúa ya sobre nosotros, y actúa precisamente como resucitado, efectuando en nosotros su victoria sobre la muerte e incorporándonos, inicial, pero realmente, en su misma resurrección; de modo que por esta fe, profesada en el bautismo, hemos quedado injertados en la semejanza de su resurrección y hemos recibido una vida nueva, aunque su pleno florecimiento se retarde hasta el eón futuro (cf. Rom 6, 3-11).

4. Culminación de la acción salvífica

La revelación no puede consumarse sin que al mismo tiempo se consume la acción salvífica de Dios; si ésta no se hubiese colmado entonces, aún quedaría algo, cuya manifestación sólo tendría lugar al realizarse. «La revelación se realiza con palabras y eventos intrínsecamente conexos, de forma que las obras realizadas por Dios en la historia de la salvación manifiesten y confirmen la enseñanza expresada por las palabras, y, por su parte, las palabras proclamen los eventos y esclarezcan el misterio en ellos contenido» (DV 2). La obra salvadora del Padre culmina salvando de la muerte y exaltando al Hijo a su diestra, poniendo punto final a la misión del Hijo, consumándolo y presentándolo al mundo como Hijo de Dios en poder. Vamos a considerarlo en sus varios aspectos.

A. *Jesús resucitado como «primer fruto».*—El punto de partida para nuestras consideraciones es el mismo Jesucristo resu-

citado; porque sobre quien Dios actúa primaria y principalmente es Jesús, y por él y en él actúa sobre todos nosotros.

En la epístola a los Hebreos se nos habla de la perfección o acabamiento a que Jesús llega o, más exactamente, al que Jesús es llevado por el Padre: «Era conveniente que aquel por quien y para quien son todas las cosas, queriendo conducir a la gloria a muchos hijos, (primero) llevase a la perfección mediante el sufrimiento al jefe que había de guiarles a la salvación» (Heb 2,10). Los sufrimientos no eran la meta, sino el camino para conducir a Jesús a su consumación, que es, evidentemente, su resurrección y glorificación, porque sólo en la posesión de su gloria es él «salvador y príncipe de la vida» (cf. Act 3,15; 5,31). «Llevado a su perfección—por el mismo Padre—, ha venido a ser causa de nuestra salvación por toda la eternidad», como Sacerdote eterno (Heb 7,28), capaz de llevarnos también a nosotros a nuestra consumación definitiva (Heb 10,14; cf. 10,1). En el plan de Dios, la consumación de Jesús mediante su resurrección se ordena a nuestra salvación.

La misma idea la expresa Pablo al escribir a los corintios que «el Cristo resucitado de entre los muertos es primicias de los que duermen en la muerte» (1 Cor 15,20.23). Con otra metáfora del mismo alcance, en otro pasaje denomina a Jesucristo «principio, primogénito de entre los muertos» (Col 1,18). «Primer fruto», «primogénito» y «principio» son términos que significan, más que anterioridad temporal, prioridad causal.

En mentalidad bíblica, las «primicias» de los campos y los «primogénitos» de los animales y de los hombres pertenecen a Dios y a El deben ofrecerse; pero, al ser aceptados, se convierten en una garantía, de parte del mismo Dios, de la cosecha o de la prole que ha de seguir. El «primogénito» hereda las bendiciones divinas depositadas en su padre, pero no para sí solo, sino para toda su familia.

Jesucristo en su muerte se ofreció a Dios por todos los hombres, como primicias de la humanidad; al ser aceptado por Dios en la resurrección, queda constituido por el mismo Dios en garantía y fuente de salvación para todos. Dios, mediante la resurrección, establece a su Hijo en poder, «para que recibiésemos la filiación adoptiva» y, junto con ella, la herencia celestial (Gál 4,5.7). Porque, lo mismo que recibimos la adopción por mediación del Hijo unigénito, así igualmente entramos en la herencia por mediación del «heredero universal» (Heb 1,2), que «heredó el nombre más excelso entre todos los nombres: el de Hijo» (Heb 1,4-5); de modo que, como

somos «hijos en el Hijo», así también somos «herederos con el Heredero, Cristo», «unidos a él en la gloria, como debemos habernos unido a él en la pasión» (Rom 8,17).

Esto es lo que anuncian los apóstoles desde el principio de su predicación. Pedro, en Jerusalén: «Para vosotros, ante todo, ha resucitado Dios a su Siervo (Jesús) y lo ha enviado a que os bendiga» (Act 3,26). Pablo, en Antioquía: «Os anunciamos la realización de la promesa hecha a nuestros padres, que Dios ha cumplido al resucitar en favor de nosotros, sus descendientes, a Jesús», su Hijo (Act 13,32-33). Pedro y Pablo dirigían la palabra a judíos, porque a ellos «ante todo» se habían dirigido las promesas; pero no quedan excluidos los paganos, porque, conforme al plan divino, el evangelio de salvación estaba destinado «en primer lugar a los judíos, pero también a los helenos» (Rom 1,16).

En frase lapidaria resume Pablo la razón: «Fue entregado (a la muerte) por nuestras culpas y fue resucitado por nuestra justificación» (Rom 4,25). Si su pasión había sido ofrecida por todos los hombres y había tenido eficacia redentora universal, la resurrección, como aceptación y ratificación divina de aquella muerte, no podía menos de poseer una virtualidad igualmente universal.

B. *Por nuestra justificación.*—«Muerto por nuestros pecados, resucitado por nuestra justificación». Esta frase reclama un comentario.

El ritmo, tan característico del paralelismo poético de la Biblia, nos advierte ya, de por sí, que no es posible separar los dos miembros de este versículo, como si cada uno de ellos presentase un enunciado contrapuesto al del otro; más bien hay que considerarlos como una sola unidad que ofrece dos caras, como el anverso y reverso de una sola moneda. No hay una cosa que sea borrar el pecado, y otra que sea justificar al pecador; Jesucristo no puede haber muerto por nuestras culpas sin haber muerto también por nuestra justificación.

Muerte y resurrección son, obviamente, dos eventos realmente distintos; pero, en la mente de Pablo, como en la de Juan y otros, constituyen un todo, como es el ofrecer y el ser aceptado, el dar y el ser recibido; no puede ir lo uno sin lo otro. Sobre todo cuando, como en este caso, si nos atenemos a la construcción de la frase, el agente es el mismo Dios—implícitamente indicado por la forma pasiva del verbo y evidentemente agente de la resurrección—, y el sujeto en quien ambas acciones se realizan es también uno solo, Jesucristo. Perdón del pecado y concesión de santidad son dos facetas

de una realidad idéntica, cuyo origen es igualmente un único evento en dos etapas: la muerte-resurrección o, como solemos decir en una fórmula: el misterio pascual.

Jesucristo murió por nuestras culpas, para borrar y destruir el pecado. En la cruz pide a su Padre perdón para los pecadores (Lc 23,34), y poco después le entrega su vida (Lc 23, 46), poniendo en manos de su Padre ambas cosas: su plegaria y su persona; como si no quisiese que su Padre aceptase la una sin la otra. El Padre las aceptó ambas: la persona de Jesucristo resucitándole, y la súplica de Jesucristo otorgando generosamente el perdón para nosotros, en virtud de la misma resurrección con que resucitó a Jesús.

El perdón de los pecados aparece desde los comienzos conectado estrechamente con la resurrección del Señor. Según Lucas, Jesucristo resucitado dice a los apóstoles: «Estaba escrito que el Cristo había de padecer y resucitar y que se había de proclamar en su nombre a todos los pueblos la conversión y el perdón de los pecados» (Lc 24,46-47). En Mateo, Cristo resucitado ordena a los suyos que prediquen el evangelio en todo el mundo, «bautizando» a los que se hagan discípulos con el bautismo que, como sabemos, es para remisión de los pecados y para salvación, conforme explica Marcos (Mt 28,19; Mc 16,16). Juan, más explícitamente, pone en labios del mismo Señor resucitado aquellas palabras: «Los pecados de todos aquellos a quienes se los perdonareis, les serán perdonados» (Jn 20,23).

Pedro, al igual que los demás apóstoles, desde el primer momento de su apostolado exhorta a recibir el bautismo «en el nombre de Jesús, para el perdón de los pecados», como consecuencia de la fe en la resurrección de Jesucristo (Act 2,37-39); porque «para vosotros—dice—ha resucitado Dios a su Siervo y le ha enviado para que os bendiga convirtiéndoos de vuestras maldades» (Act 3,26). Y Pablo pregona: «Dios le ha resucitado... Sabed, pues, hermanos, que se os anuncia la remisión de los pecados por él, y aquella justificación que no pudisteis obtener por la ley de Moisés; esta justificación la alcanza por él todo el que en él cree» (Act 13,37-39) .

Pero, como vemos en este último texto, la remisión del pecado y la justificación son tan inseparables entre sí como lo son la muerte y la resurrección en cuanto causas del perdón y de la gracia. Nada de extraño, pues, que así como el perdón se atribuye lo mismo a la muerte de Jesús que a su resurrección, así también la gracia se atribuya indiferentemente a su resurrección y a su muerte. «Somos justificados—se dice—gratuitamente... en su sangre» (Rom 3,24-26; 5,9).

Con todo, por razón del aspecto positivo de la justificación, ésta se une, tal vez con más frecuencia, con la resurrección: «Si siendo enemigos hemos sido reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo, ¡cuánto más, una vez justificados, seremos salvados en virtud de su vida!» (Rom 5,10; 1 Cor 5,15).

La antítesis entre la catástrofe causada por Adán y la restauración ejecutada por Cristo, en un pasaje, se mira sólo *en la contraposición entre la desobediencia de Adán y la* obediencia de Cristo hasta la muerte (Rom 5,12-21); pero, en otro pasaje, se lleva a la oposición entre los protagonistas mismos: el «Adán primero», mortal, capaz únicamente de transmitir una vida mortal «psíquica», y el «nuevo Adán» viviente, con vida «espiritual», de eficacia vivificadora; tenemos vida en éste, que por su resurrección es primicias de los que han sucumbido a la muerte acarreada por el primer Adán (1 Cor 15,20-22.45-49).

Cristo, que vive en Dios, es la fuente de nuestra vida: una vida no perceptible todavía con nuestros sentidos, pero real como participación de la vida de Cristo, «escondida con Cristo en el seno de Dios» (Col 3,1-3). Esta vida, en su doble faceta de muerte al pecado y resurrección a la gracia, paralelamente a la muerte y resurrección de Jesucristo, está simbolizada, según Pablo, en el mismo rito bautismal: «En el bautismo hemos sido sepultados con Cristo en su muerte, para que, como él resucitó de la muerte por el poder de su Padre, así nosotros marchemos en una nueva vida» (Rom 6,3-11; Col 2,12).

Finalmente, la resurrección de Jesucristo nos aporta por adelantado los bienes escatológicos que él mismo adquirió en ella. El los posee ya en el presente y en toda plenitud; a nosotros se nos comunica una participación en medio de la penumbra e incertidumbre de la lucha actual, si bien iluminada «por la esperanza viviente a la que Dios nos ha regenerado por la resurrección de Jesucristo» (1 Pe 1,3). Entre los dones que Jesús resucitado nos regala, el primero es el de la paternidad de Dios, que nos acoge a nosotros también como a hijos: «mi Padre y vuestro Padre» (Jn 20,17). Pero este don incluye la unción del Espíritu Santo, que Jesús nos envía después de volver al Padre (Jn 15,26), y que desde el presente poseemos en arras o como prenda (cf. 2 Cor 1,22; 5,5; Ef 1,13-14). Todo se puede resumir en otra palabra: «la vida», o «la vida eterna». Jesucristo mismo es «la resurrección y la vida», y de esa vida, en cuya posesión plena entró él por su resurrección, nos da participación por la fe en él (cf. Jn 20,31).

Baste con haber indicado este índice de temas, que nos es imposible desarrollar más detalladamente.

C. *La resurrección de Cristo y la nuestra.*—Las primicias prometen la cosecha, y la justificación produce su fruto. Porque, «si el Espíritu del (Padre) que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros (por la justificación), el (Padre) que resucitó a Cristo Jesús de entre los muertos vivificará también vuestros cuerpos mortales por obra de su Espíritu» (Rom 8,11). Esta será la victoria final sobre el último enemigo del hombre: la muerte. Entonces esto corruptible se revestirá de incorruptibilidad, y esto mortal se revestirá de inmortalidad. Porque, si ahora llevamos en nosotros la figura del hombre deleznable, nos transformaremos entonces en la semejanza de Jesús resucitado (1 Cor 15,25.53.49).

Resurrección del hombre justificado, decidida ya y realizada anticipadamente en Jesucristo, nuestra Cabeza. Porque «el Hijo de Dios, Cristo Jesús, el que os hemos anunciado (el resucitado)..., no es un 'sí' y un 'no' (algo oscilante, indefinido e indeciso), sino en él ha llegado a ser realidad permanente el 'sí'; porque todas las promesas de Dios han tenido en él su 'sí'; y así es como nosotros por él pronunciamos nuestro 'amén' (nuestro 'sí') para gloria de Dios» (2 Cor 1,19-20). Nuestro «amén» de conclusión a las preces litúrgicas no es más que un eco débil del «amén» de Dios a sus promesas, ese «amén» que es el mismo Cristo—Cristo resucitado—, «en quien Dios nos ha dado firmeza y nos ha ungido y nos ha sellado y nos ha adelantado las arras del Espíritu» (2 Cor 1,21-22); todo lo cual son resultados en nosotros de la acción del Padre al resucitar a Jesús.

> Es decir, en fuerza de este «amén» divino tiene valor el «amén» con que cerramos nuestras oraciones de alabanza y acción de gracias a Dios (cf. 1 Cor 14,16). Mirado desde este punto de vista, alcanza un sentido muy profundo el «amén» que se pronuncia al recibir el Santísimo Sacramento: «El cuerpo de Cristo. Amén». En efecto, este cuerpo y esta sangre de Jesucristo, o sea Jesucristo en la totalidad de su humanidad sacrificada-glorificada, este «Cordero que, degollado, está en pie» (Ap 5,6), es el verdadero «amén»; en comunión con él y «por él, nuestro 'amén' a Dios» (2 Cor 1, 20) y a su «amén», que es, justamente, Jesucristo sacrificado-resucitado.

En el Apocalipsis Cristo asume el nombre de «Amén» (Ap 3,14). Es un nombre con que el Deutero-Isaías designa al mismo Dios (Is 65,16), pero que entonces sólo podía apun-

tar a una ejecución futura de las promesas divinas en conformidad con su fidelidad y verdad, mientras que ahora señala la realización cumplida de esas promesas. «Porque la ley fue dada por Moisés»—incluyendo ahí todas las profecías y promesas contenidas «en los libros de Moisés y en los Profetas y en los Salmos» (Lc 24,44)—; «mas la gracia y la verdad», la misericordia prometida y la fidelidad a la promesa («hesed» y «emet»), «se han realizado [d] por Jesucristo» (Jn 1,17).

De aquí podría deducirse una consecuencia: habiendo Dios pronunciado ya su «amén» al resucitar a Jesús, la historia de la salvación ha concluido: el «amén» de Dios es su punto final. No sólo la historia pretérita anterior a Cristo, sino también, en algún sentido al menos, la historia futura. Porque para Dios no hay un oscilar entre el sí y el no. Su «amén» es irreversible e irrepetible; es inmutable y eterno; con su «amén» ha sellado el porvenir lo mismo que el pasado. Se puede hablar de nuestra salvación en pretérito: «Dios, rico en misericordia, por el inmenso amor con que nos amó, cuando aún estábamos muertos por nuestras culpas nos vivificó con Cristo..., y en Cristo nos resucitó con él y nos hizo sentar con él en las alturas celestes» (Ef 2,4-6). Esta certeza, expresada en pretérito, no se opone a nuestra «esperanza de lo que todavía no se tiene en la mano»: «Hemos sido salvados en esperanza» (Rom 8,24); pero «esa esperanza no engaña» (Rom 5,5). La salvación está asegurada, porque Dios ya ha pronunciado su «amén», ese «amén» que es Jesucristo resucitado.

La salvación está asegurada, no en su aplicación particular a cada individuo, claro está, pero sí en su aplicación «eclesial»: en cuanto que el «amén» de Dios no puede menos de producir su efecto en aquellos que «están en Cristo», y no pueden faltar quienes estén en Cristo, aunque ninguno de nosotros, en particular, puede prometerse a sí mismo que haya de permanecer en Cristo hasta el fin.

La historia de la salvación en su totalidad se ha concluido; y, sin embargo, bajo otro aspecto, hay que mantener que ahora se inaugura una nueva historia: la historia que había comenzado con la creación primera «por el Verbo», «por el Hijo» (Jn 1,3; Heb 1,2), se recomienza ahora por «una nueva creación en Cristo; lo antiguo ha desaparecido; he aquí un mundo nuevo» (2 Cor 5,17; Gál 6,15), y he aquí el «nuevo Adán» (1 Cor 15,45).

Tal vez Juan había querido sugerirnos esta nueva creación al señalar aquella «semana» pascual que transcurrió entre la

[d] γέγονεν.

primera y la segunda aparición a los apóstoles (Jn 20,19.26), terminando con la profesión de fe de Tomás y de todo cristiano, y con la bendición de Jesús sobre todo creyente (Jn 20,28-29).

Pero esta historia de la nueva creación, aunque aún haya de tener sus vicisitudes y su tensión hacia el porvenir, se distingue radicalmente de la primera historia comenzada en la primera creación; porque mientras la antigua esperaba de la fidelidad divina su cumplimiento por venir, la nueva, confirmada por el «amén» divino ya pronunciado, posee en su interior la realización de su consumación futura, en esa paradoja de un futuro que ya es pretérito o de un pretérito con certeza del futuro: la paradoja de una finalidad que ya se ha verificado; y, consiguientemente, la paradoja de una historia, cuyo sentido está ya irrevocablemente fijado, no por un fin que con afán se busca, sino por un principio y origen que encierra en sí aquella finalidad y asegura su éxito en virtud de la energía interna a esa historia, porque en ella se ha injertado a la realidad ya presente la finalidad aún futura.

La resurrección de Jesucristo es la culminación de la acción salvífica del Padre, porque es la consumación de la donación de Dios al mundo. Dios no puede darnos más: se ha hecho «nuestro Dios» y «nuestro Padre». En la encarnación se nos dio en su Hijo hecho hombre; y, coronando aquella donación inicial, en la resurrección se nos da en su «Hijo establecido en poder», hecho «espíritu vivificante», constituido en el «nuevo Adán»; y en él Dios nos da la nueva vida, la filiación adoptiva y el Espíritu con que clamamos: *Abbá!*, ¡Padre! Ya sólo queda en lontananza la consumación escatológica, cuando «Dios sea todo en todos» (1 Cor 15,28).

D. *La resurrección de Cristo, sacramento de salvación.*— ¿Cómo explicar la causalidad de la resurrección de Cristo sobre nuestra justificación y salvación?

Una respuesta fácil se podría dar diciendo que la resurrección era, propiamente hablando, sólo la condición necesaria para que Jesucristo resucitado produjese en nosotros todos los efectos arriba enumerados. Esta respuesta contiene un elemento innegable, que se puede demostrar en numerosos textos del Nuevo Testamento.

Sin embargo, no parece satisfacer a otras expresiones del mismo. Según éstas, Dios-Padre fue el agente en la resurrección, pero su acción no se terminaba en Jesús como individuo particular y separado de los demás hombres, sino precisamente en Jesús como «primicias», «primogénito», «mediador» de la

humanidad entera. En Jesucristo y con él, Dios nos ha resucitado y nos ha elevado al cielo y nos ha hecho sentar a su lado (cf. Col 3,1-3; Ef 2,6). Se trata, pues, de una causalidad eficiente respecto de nuestra salvación. La resurrección de Jesús como acción del Padre no es puramente una «condición» necesaria para nuestra salvación, sino es «causa» de ella.

En todo el proceso de nuestra salvación, la iniciativa ha sido siempre de Dios-Padre: la encarnación del Hijo y su pasión y muerte proceden de aquella iniciativa amorosa del Padre, que nos amó y quiso mostrarnos su amor a nosotros, pecadores; y en esa efusión de su amor hacia nosotros, Dios-Padre ha destinado a Jesús como mediador, de modo que la actividad del Padre siempre pase a través de Jesucristo; por eso se dirá que el Padre nos salva, nos reconcilia, nos justifica, nos resucita, etc., «por» o «en» o «con» Jesucristo. No son, por lo tanto, dos actividades, la segunda de las cuales esté «condicionada» por la primera, sino una sola acción mediatizada, o, si vale la expresión, canalizada a través de Jesucristo.

De ninguna manera ha de entenderse esto como si Jesús fuese un mero instrumento inerte en manos del Padre, sin actividad propia, porque en eso se distingue el «mediador» del mero «medio» o instrumento. Lo que decimos es que en la única acción con doble efecto, respecto de Jesús y respecto de nosotros, el segundo de ellos está subordinado al primero y mediatizado por él; sólo hay una diferencia de modalidad en la producción de esos dos efectos: respecto del primero, la eficacia es directa e inmediata, respecto del segundo, es mediata y subordinada.

Si hablamos de la resurrección como el acto realizado en Jesucristo, la teoría más satisfactoria para explicar su causalidad es la que emplea la categoría del «signo sacramental»: signo simbólico, eficaz en la produccción del efecto, precisamente en cuanto «signo». A Jesucristo se le llama justamente «sacramento primordial», «sacramento del Padre», y de ello hablaremos más adelante. Pero, dado que él se identifica, en el sentido ya explicado, con su misión y su obra, no sólo la constitución interna del mismo Jesucristo—su unidad de persona subsistente en dos naturalezas—, sino toda su actividad y pasividad, su vida, y su muerte y su resurrección, son «sacramento del Padre».

Hemos visto, por ejemplo, que Jesucristo no sólo «decía la palabra» del Padre, sino que esencialmente «es la Palabra» del Padre, y por eso era eficaz y poderosa la palabra que él decía, por ser poderosa y eficaz la Palabra que él es. Su

acción y su persona coinciden, pero coinciden como algo que es «del Padre». Del mismo modo diremos ahora que «Jesús resucitado» es sacramento del Padre, y, por identidad, en el sentido dicho, la resurrección de Jesús, que es él mismo, «la Resurrección», es sacramento del Padre.

Dios, en su designio amoroso de salvar al hombre, ha obrado en Jesús, enviándolo al mundo, entregándolo a la muerte y, por fin, resucitándolo; y así lo ha establecido, en la totalidad de su ser y de su vida-muerte-resurrección, como el signo eficaz, como el sacramento de su voluntad salvífica. Toda la vida-muerte-resurrección de Jesucristo no es más que la comunicación amorosa del Padre a su Hijo hecho hombre; pero esta comunicación amorosa no se cierra y concluye en el mismo Jesucristo, porque la voluntad de Dios es comunicarse amorosamente a todos los hombres. El mismo movimiento de comunicación amorosa envuelve a Jesucristo y a los hombres; a él primariamente, como a primicias, primogénito, mediador; y a nosotros a través de él, como signo de la voluntad salvífica del Padre respecto de nosotros.

Quizás ayude a entenderlo el símil empleado por el mismo Jesucristo: «Así como Moisés levantó la serpiente (de bronce) en el desierto (para que los que la mirasen con fe se salvasen), de un modo semejante es necesario que el Hijo del hombre sea puesto en alto, para que todo el que en él crea obtenga la vida eterna» (Jn 3,14-15). En la fraseología joanea, «ser levantado» o «puesto en alto» abarca el doble evento salvífico de la crucifixión y de la resurrección o exaltación de Jesús. El libro de la Sabiduría comenta el pasaje del AT al que Jesús alude (Núm 21,9) en un sentido soteriológico profundo: «El que se volvía a mirar aquel signo, se salvaba, no por aquello que con los ojos veía, sino por ti, Salvador universal» (Sab 16,6-7). La eficacia salvadora viene de Dios mismo, que ha puesto ese «signo de salvación»: Dios, «salvador universal», es el que levanta este signo, porque por su medio quiere dar la salvación.

El símil no se conmensura con la realidad; porque Cristo, «signo puesto en alto», realiza ya en sí la salvación que significa; por eso, su eficacia es íntima y directa, a diferencia de la de la serpiente de bronce en el desierto. Aquí la acción salvífica de Dios ha salvado a Cristo de la muerte y le ha comunicado la plenitud de la vida, de esa misma vida eterna que ha de darse a los que con fe contemplen el «signo de salvación».

El «signo de salvación» está ya «alzado en alto»: un signo de salvación que es en sí la realización de la salvación. Diríamos que de parte de Dios ya está hecho todo lo que tenía que ha-

cer para salvarnos: no es necesaria una nueva acción suya, y sólo queda por aplicarse a cada uno aquella única acción salvífica divina que ha salvado a Jesús y, en principio, nos ha salvado también a nosotros. Esta aplicación se hace a través de este «signo de salvación»: signo eficaz, porque en él está depositada la salvación misma. Porque Jesucristo resucitado, en virtud de su resurrección, *es* «la Resurrección y la Vida» (Jn 11,25).

La resurrección de Jesús es el «sacramento» de nuestra salvación; sacramento, es decir, signo no puramente externo a la cosa significada, sino interno a ella, y por eso «signo simbólico», signo real y vital, porque no sólo opera, sino contiene en sí la realidad que simboliza y, aún todavía más, se identifica con esa realidad y es esa realidad en Cristo.

De aquí se comprende también, desde otro punto de vista, el valor salvífico de la fe en la resurrección de Jesucristo. Un signo o símbolo no tiene eficacia por su entidad material, sino por su significación y por el sentido que revela; su eficacia consiste precisamente en su significación, y sólo opera a través de ella; si esta significación o sentido no se percibe, el signo pierde su fuerza de tal. Por eso el «signo alzado en lo alto», que es Jesús resucitado, únicamente es operativo de salvación en quien lo contempla «con fe en ti, Salvador universal». El ha resucitado, «para que todo aquel que crea en él obtenga la vida eterna»; porque él es «la resurrección y la vida» para que «quien crea en mí, aunque muera, viva... eternamente» (Jn 3, 15; 11,25-26). El signo de salvación, que es la resurrección de Jesús, adquiere por la fe su significación y se hace verdaderamente signo de lo manifestado por él; podríamos decir, que entonces comienza a ser propia y realmente signo para aquel que lo acepta como tal, y entonces produce el efecto que en sí significaba: «Si de corazón crees que Dios le ha resucitado de entre los muertos, te salvarás» (Rom 10,9).

CAPÍTULO 28

LA RESURRECCION COMO EXALTACION DEL HIJO

1. *La entronización del Hijo.*
2. *Presencia en la ausencia.*
3. *La tensión escatológica:* A. Promesa de la parusía. B. El intervalo. C. Carácter del intervalo. D. La finalidad del intervalo.
4. *La segunda venida:* A. La parusía. B. La resurrección de los muertos. C. Triple dialéctica de la parusía.
5. *Perspectiva de eternidad:* A. Estar con Cristo. B. Ser semejante a Cristo. C. La mediación eterna de Cristo. D. La entrega del reino al Padre.

BIBLIOGRAFIA

RATZINGER, p.279-287; DUQUOC, p.507-542; KASPER, p.170-181; DBS: «Parousie»: 6,1331-1419; HTTL: «Parusie»: 5,338-345.

A. VANHOYE, *Par la tente plus grande et plus parfaite...* (Heb 9,11): Bibl 46 (1965) 1-28; H. LANGKAMMER, *Den er zum Erben von allen eingesetzt hat (Heb 1,2):* BZt 10 (1966) 273-280; I. DE LA POTTERIE, *L'exaltation du Fils de l'homme (Jn 12,31-36):* Greg 49 (1968) 460-478; J. LEAL, *Está sentado a la derecha del Padre:* Manresa 43 (1971) 103-113; J. REY MARCOS, *«Sedet ad dexteram Patris». Nota sobre el «Credo del Pueblo de Dios»:* RET 32 (1972) 209-220.

F. NEIRYNCK, *Doctrina de San Pablo sobre «Cristo en nosotros» y «nosotros en Cristo»:* Conc (B) 50 (1969) 610-619; B. FRAIGNEAU-JULIEN, *Présence du Christ glorifié dans le genre humain:* RevScR 45 (1971) 305-338; J. M. LECEA, *La unión a Cristo. Una interpretación del pensamiento paulino a través de los comentarios de Santo Tomás:* Slmt 21 (1974) 7-26.

A. L. MOORE, *The Parousia in the New Testament* (Leiden, Brill, 1966); P. RICCA, *Die Eschatologie des vierten Evangeliums* (Zü /FaM, Gotthelf, 1966); P. E. LANGEVIN, *Jésus Seigneur et l'eschatologie. Exégèse de textes prépauliniens* (Brg, Desclée, 1968); B. M. NOLAN, *Some Observations on the Parousia and the New Testament Eschatology:* IrThQ 36 (1969) 283-314; G. C. BERKOUWER, *The Return of Christ. Studies in Dogmatics* (Grand Rapids, Eerdmans, 1971); H. DE BAAR, *Le retour du Christ* (Pa 1972); P. SCHÜTZ (Hrsg.), *Was heisst Wiederkunft Christi? Analyse und Thesen* (FiB, Herder, 1972); F. X. DURRWELL *Mystère pascal et Parousie. L'importance sotériologique de la présence du Christ:* NRT 95 (1973) 253-278.

GISBERT GRESHACKE, *Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zufunt der Geschichte* (Essen, Ludgerus V., 1969); G. WAGNER, *La résurrection du Christ, signe du monde nouveau* (Pa, Cerf, 1970); J. KREMER, *La resurrección de Jesús, fundamento y modelo de nuestra resurrección, según San Pablo:* Conc 60 (1970) 76-87; J. ALFARO, *La resurrección de los muertos en la discusión teológica sobre el porvenir de la historia,* en *Cristología y antropología* (Ma, Cristiandad, 1973) p.477-494; P. SIBERT, *Mit Christus leben. Eine Studie zur paulinischen Auferstehungshoffnung* (Zü, Theologischer V., 1971); K. ROMANIUK, *Yo soy la resurrección y la vida (Jn 11,25):* Conc 60 (1972) 66-75; J. L. ORELLA, AL., *Resurrección de Cristo y de los muertos* (Bil, Mensajero, 1974); J. ALFARO, *Cristo, revelador del Padre,* en *Cristología y antropología* (Ma, Cristiandad, 1973) p.141-182.

«Dios lo exaltó por encima de todo» (Flp 2,9).

Dios-Padre es el agente de la resurrección de Cristo, pero el sujeto de la misma es el Hijo hecho hombre, Jesús, y en él debemos fijar ahora nuestra atención.

Guión para nuestro estudio será la última estrofa del himno cristológico de la epístola a los Filipenses: «Dios lo exaltó por encima de todo, y le dio el nombre sobre todo nombre» (Flp 2,9). El ritmo de la frase indica que sus dos cláusulas enuncian una misma realidad con dos conceptos paralelos. Siguiendo el mismo ritmo, expondremos en este capítulo «la exaltación» de Jesús, y en el siguiente «el nombre» que se le da mediante la resurrección.

La glorificación de Jesucristo abarca la resurrección, la ascensión y la entronización o sesión a la diestra del Padre. En nuestro modo inadecuado de hablar se representan como tres fases sucesivas, pero de hecho no son más que tres facetas de una única glorificación, y ésta es instantánea, si es lícito expresar lo eterno por medio de un adjetivo con resabios de temporalidad.

Ya dijimos que no es que primero tuviese lugar la resurrección, a los cuarenta días la ascensión y, finalmente, la entronización. La distensión en el tiempo es una consecuencia de su acción sobre los hombres encerrados en la historia y una necesidad de nuestro modo de percibir y pensar. Lo hemos dicho respecto de la resurrección y ascensión, y lo mismo hay que decir de la entronización.

Lucas, ya lo hemos observado, señalaba las dilaciones temporales. Juan, en cambio, condensaba en un solo día los tres misterios o los tres aspectos de la misma y única realidad; según él, Jesús resucitado, la misma mañana de su resurrección, habla de su «subida al Padre», y la tarde de aquel mismo día sopla sobre sus apóstoles al Espíritu Santo, que, según él, había dicho les iba a traer «de junto al Padre»; por lo tanto, ya había subido a su diestra (cf. Jn 20,17.22; 15,26).

Los tres aspectos y los tres nombres que a cada uno de ellos aplicamos corresponden a tres puntos de referencia del único evento y del nuevo modo de existencia de Jesucristo: con respecto al pasado, es «resurrección» del que había vivido una vida sujeta a la muerte; «ascensión» expresa su liberación de la temporalidad en que estamos inmergidos; «entroniza-

ción» o sesión a la diestra del Padre es el modo de existencia que Jesucristo posee ya y poseerá eternamente, su presencia misteriosa a nosotros en nuestro tiempo y por revelar en la eternidad.

En todo caso, la resurrección fue precisamente la obtención de la vida «junto al Padre». Si bien esto no impidió que durante un período de tiempo pudiese hacerse ver de quienes él eligió como testigos: el que se hace ver es el que ya ha subido a los cielos y ha sido entronizado como «Hijo de Dios en poder según el Espíritu, en virtud de su resurrección de entre los muertos» (Rom 1,4).

1. La entronización del Hijo

Como de la resurrección y ascensión se ha hablado ya suficientemente, sólo queda que decir algo más directamente sobre el aspecto de «entronización» o el «estar sentado a la diestra del Padre».

La imagen está tomada del primer versículo del salmo 110, el más frecuentemente citado en el NT: «Dijo el Señor a mi Señor: siéntate a mi diestra» (cf. Mt 22,24; 26,64; Mc 12,36; 14, 62; Lc 20,42-43; 22,69; Act 2,34-35; 1 Cor 15,25; Ef 1,20; Col 3,1; Heb 1,3.13; 8,1; 10,12.13; 12,2). A veces se emplea la imagen pintada por Daniel del «Hijo del hombre», que avanza sobre las nubes hasta el trono de Dios y recibe un imperio y reino eterno e indestructible (Dan 7,13-14; cf. Mt 24,30; 26, 64; 28,18; Mc 13,26; 14,62; Lc 1,33; 21,27; Jn 12,34). Otras veces se prefiere el salmo 2, en el que Dios toma al Mesías por Hijo y le da en herencia poder sobre todos los pueblos de la tierra (Mt 3,17; 17,5; Mc 1,11; Lc 3,22; 9,35; Jn 1,49; Act 13, 33; Heb 1,5; 5,5).

Las formulaciones pueden ser diversas: Cristo está «sentado en el trono de su gloria» (Mt 19,28; 25,31), o «está», «en pie» o «sentado», «a la diestra de Dios» o «del trono de Dios», o incluso «sentado en el trono del Padre» (Rom 8,34; Act 7,55; Col 3,1; Heb 1,3; 8,1; 10,12; Ap 3,21; 22,3). La imagen, pues, es, como toda imagen, algo fluida, porque la veremos aplicada también a los apóstoles (Mt 19,28) y a los «ancianos» del Apocalipsis (Ap 11,16; 20,4), y en el mismo Apocalipsis, donde lo veíamos sentado en el trono de Dios, Cristo promete que «el que venza se sentará conmigo en mi trono, como yo vencí y me senté con mi Padre en su trono» (Ap 3,21).

Es claro que la diferencia entre Cristo y sus apóstoles, o servidores, o ancianos siempre se salva, por la diferencia del

fundamento o razón para su entronización y la nuestra: la nuestra es una mera participación en la suya. Nuestra entronización celeste, lo mismo que nuestra resurrección y nuestra ascensión a los cielos es «por», «con» y «en» Cristo (cf. Ef 2,6). Son éstos privilegios que alcanzan a toda la comunidad en virtud del que es su Cabeza.

«A la diestra del Padre» significa la participación en la soberanía de Dios, el poder universal y soberano: «Todo el poder en el cielo y en la tierra» (Mt 28,18). Porque «el Padre ama al Hijo y le muestra todas sus obras... y le ha dado el poder pleno de juzgar», «le ha dado autoridad sobre todos los hombres» (Jn 5,20-22; 17,1). Es lo mismo que se significa al principio de la epístola a los Hebreos con otra fórmula: «Dios lo ha constituido heredero de todas las cosas» (Heb 1,2).

«Estar sentado» significa la victoria obtenida sobre sus enemigos»: «Vencí y estoy sentado con mi Padre en su trono» (Ap 3,21).

Pero «estar sentado a la diestra de Dios» de ninguna manera significa un estado de inactividad. Todo lo contrario. La actividad de Jesucristo junto al Padre, lejos de cesar o disminuirse en comparación con la que desplegó durante su vida mortal, se ha intensificado y extendido sobre «el cielo y la tierra», a «todos los hombres»; sólo ha variado la forma. Diríamos, aplicándole un versículo del Salterio: «Se sale llorando con el fardo de la semilla, y se vuelve cantando con la carga de las gavillas» (Sal 126,5-6). A la fatiga de la siembra en el sufrimiento de la pasión sigue la actividad de la siega en la alegría de la resurrección. De modo que se puede también decir que «está en pie».

Esta verdad se enuncia en todos los símbolos de fe algo evolucionados. En otros documentos del Magisterio, por la necesidad de precaver algunos errores, se añade: «con su cuerpo» (DS 167.791) o se dice: «según modo natural», entendiéndolo en oposición al modo «sacramental», no al espacio-temporal (DS 1636). Contra la opinión extraña de Marcelo de Ancira (m. 374) y otros, según los cuales el Verbo abandonaría su humanidad después de la parusía, de forma que Jesucristo en cuanto Dios-hombre no permanecería eternamente, se añadió en el símbolo la cláusula «su reino no tendrá fin», y se condenó aquella herejía repetidamente (DS 167.407.534; cf. también DS 3675).

La actividad gozosa y gloriosa desplegada por el Señor sentado o en pie a la diestra del Padre se nos describe en el NT con varios conceptos tomados del AT.

a) Uno es el del Mesías-rey que triunfa de sus enemigos sometidos a su imperio (1 Cor 15,25). «Siéntate a mi diestra; yo haré de tus enemigos el escabel de tu trono» (Sal 110,1). «Se le dio el imperio y el honor y el reino, y todos los pueblos, naciones y tribus le sirvieron» (Dan 7,14). «Te doy por herencia todas las naciones y por territorio los confines de la tierra; los regirás con cetro de acero, y los quebrantarás como vaso de arcilla» (Sal 2,8-9).

Las citas y alusiones a estos pasajes del AT son muy abundantes. El ambiente que suponen es el de la persecución contra el pueblo de Dios, que ahora es la Iglesia. El libro de los Actos pinta una escena en que se evoca uno de ellos precisamente en medio de la primera persecución sufrida por los apóstoles en la misma Jerusalén: al relatar éstos su enfrentamiento con el sanedrín, «todos a una alzaron la voz a Dios»; y, después de citar el verso primero del salmo 2, continúa la oración: «Contra tu santo Siervo Jesús, tu Ungido, se han aliado en la ciudad de Jerusalén Herodes y Poncio Pilato con las naciones paganas y los pueblos de Israel... Pues bien, Señor, considera sus amenazas y concede a tus servidores toda confianza y audacia para anunciar tu palabra, y extiende tu mano obrando curaciones, milagros y prodigios por el nombre de tu Siervo Jesús» (Act 4,23-30).

Es, con todo, notable que la imagen originariamente batalladora del Mesías-rey pierde aquí sus aristas guerreras: la lucha armada está toda únicamente de la parte de los perseguidores; de la parte del Mesías-rey, su poder dominador no se ejerce por las armas, sino por la predicación audaz de la palabra, por «curaciones, milagros y prodigios», y muy característicamente por el ejercicio de la caridad cristiana, en la que serán conocidos sus discípulos y el mundo reconocerá que Jesucristo es el enviado de Dios (cf. Jn 13,35; 17,23; Act 2,44-47). Los otros milagros son solamente «signos concomitantes que obra el Señor» (Mc 16,20). Las armas del Mesías-rey entronizado junto al Padre son «la predicación de su gracia» y los «signos» de esa misma gracia salvadora; porque los apóstoles «predicaban con confianza en el Señor, quien apoyaba con su testimonio la predicación de su gracia, obrando por mano de ellos milagros y prodigios» (Act 14,3).

b) Esto nos sugiere otra figura veterotestamentaria: la del «profeta», el testigo de Dios en controversia con el pueblo rebelde. El esquema de «proceso judicial» («rîb») es muy conocido en el AT, y los profetas echan mano de él con frecuencia. Pedro y Juan ante el sanedrín, el tribunal supremo de los ju-

díos, responden: «Juzgad vosotros mismos si es lícito ante Dios haceros caso a vosotros más que obedecer a Dios» (Act 4,19). Ellos eran por oficio «testigos de la resurrección»; para serlo habían recibido al Espíritu Santo, al «Paráclito», al Abogado, que junto con ellos y por su boca había de dar testimonio de Jesús (cf. Jn 15,26-27).

Pero también Jesús es «testigo», «el Amén, el testigo fiel» (Ap 3,14). Esteban, «el testigo—mártir—del Señor» (Act 22, 20), ante el sanedrín se transfigura como un ángel (Act 6,15) «contemplando la gloria de Dios y a Jesús en pie a su diestra», y exclama: «Estoy viendo los cielos abiertos y al Hijo del hombre de pie a la derecha de Dios» (Act 7,55-56). Jesús aparece aquí, no sentado, sino en pie, como el abogado que perora ante los jueces; aquí Jesús «confiesa ante su Padre» y da testimonio, como lo había prometido, en favor de Esteban, que «le confiesa delante de los hombres» (cf. Mt 10,32; Lc 12,8).

«¿Quién será el acusador que se levante contra los elegidos de Dios?... ¿Quién osará condenarlos? ¿Acaso el Cristo Jesús, el que murió, mejor dicho, el que resucitó, el que está a la derecha del Padre, el que por nosotros intercede?» (Rom 8, 33-34). Esta es la base inconmovible de nuestra esperanza: «tenemos un Abogado, un Paráclito, ante el Padre: Jesucristo el Justo» (1 Jn 2,1).

Podríamos decir, en consecuencia, que tenemos actualmente dos Paráclitos: uno es el Paráclito en la tierra, el Espíritu Santo, nuestro Abogado ante los hombres; otro es el Paráclito en el cielo, Jesucristo, nuestro Abogado ante Dios. Pero no hay que dividir rigurosamente las zonas: porque el Espíritu Santo desde la tierra nos hace clamar a Dios llamándole Padre (Rom 8,15-16), y Jesucristo desde el cielo da constancia y audacia y poder de milagros a sus apóstoles (cf. Mc 16, 20; Act 4,29-30).

c) Estar ante Dios en pie para interceder es también la actitud del «sacerdote» en el santuario. Esta categoría veterotestamentaria se utiliza especialmente en la epístola a los Hebreos. Jesucristo, se dice allí, «como sacerdote con sacerdocio inmutable e imperecedero, vive eternamente para interceder en favor de los que por su mediación se acercan a Dios» (Heb 7, 24-25). Porque él, como sacerdote, «ha entrado en el santuario auténtico, del que el otro fabricado por los hombres sólo era figura y promesa; a saber: ha entrado en el cielo mismo para presentarse ante la faz de Dios en favor nuestro» (Heb 9,24).

Interceder en favor nuestro es una idea repetida con formulaciones variadas en el discurso de despedida de la última

cena: «Pedidme, y yo os lo haré» (Jn 14,13-14), «yo rogaré al Padre» (Jn 14,16); «si permanecéis en mí, lo que pidáis se os concederá» (Jn 15,7); «el Padre os otorgará lo que le pidáis en mi nombre» (Jn 15,16; 16,23); más aún, se llega a decir que ni siquiera será necesaria una intercesión explícita del Hijo ante el Padre, porque el Padre, por amor a su Hijo, prodigará sus dones sobre aquellos que creen en Jesús y le aman (Jn 16, 26-27).

Este Sacerdote, que con su sola presencia ante la faz de Dios presenta su intercesión ante el Padre, es «capaz de salvar íntegra y perfectamente a los que por su mediación se acercan a Dios» (Heb 7,25). Porque la intercesión de Jesús ante el Padre, como explican los teólogos, no es meramente «deprecativa», sino «potestativa»; no la del indigente que pide una limosna para sí o para los suyos, sino la del Hijo en poder, que ha recibido del Padre la herencia en atención a sus servicios, pero la ha recibido para sus hermanos (cf. Heb 2,11).

Para esto, como meditaban piadosamente los místicos y teólogos medievales, había Jesucristo conservado en su cuerpo resucitado las cicatrices de la pasión, «para mostrar continuamente al Padre, como súplica en favor nuestro, la muerte que por nosotros había padecido» [1]. En otra forma lo expresaba ya el vidente del Apocalipsis, que contempla delante del trono de Dios «al Cordero sacrificado, en pie» (Ap 5,6).

d) La actividad de este «Cordero inmolado, que está en pie ante el trono» de Dios y que funde en uno rasgos de mesías, de profeta y de sacerdote, se describe en el último libro del NT en ese estilo apocalíptico, tan frecuente en el AT. «El Cordero se adelantó para recibir del que estaba sentado en el trono el libro» donde están inscritos los destinos de la Iglesia en medio del mundo pagano que la persigue. Jesucristo glorificado es constituido Señor de la historia; ésta se irá desarrollando a medida que el Cordero rompa los siete sellos que cierran el libro. «Porque digno es el Cordero sacrificado de recibir el poder, y la grandeza, y la sabiduría, y la fuerza, y el honor, y la gloria, y la alabanza» (Ap 5,12). «Y cuando el Cordero tomó el libro, se postraron ante él los cuatro animales (símbolos de ángeles) y los veinticuatro ancianos (de simbolismo sacerdotal o eclesial), cada uno con un harpa y un vaso de perfumes..., y entonaron un canto nuevo: 'Digno eres de recibir el libro y de abrir sus sellos, porque tú fuiste sacri-

[1] *STh* III q.54 a.4.

ficado y con tu sangre rescataste para Dios a hombres de todas las razas, lenguas, pueblos y naciones'» (Ap 5,8-9).

La idea significada con todo este simbolismo es clara: Jesucristo, el Crucificado-resucitado, desde el cielo dirige su Iglesia, conduciéndola, a través de adversidades y persecuciones, hasta aquellas «bodas del Cordero» (Ap 19,7), preparándola, embelleciéndola (Ap 21,2.9) y haciéndola «digna de él, sin mancha ni arruga, sino santa, pura, inmaculada» (Ef 5,27). Desde el cielo Jesucristo se mantiene en continuo diálogo con la Iglesia: él, santificándola y purificándola con el agua del bautismo y con la sangre de sus mártires, agua y sangre que son, cada una a su modo, «sangre del Cordero» (cf. Ap 1,5; 7,14); la Iglesia, invitándole instantemente, junto con el Espíritu: «Ven», y recibiendo la consoladora respuesta: «Sí, pronto iré» (Ap 22,17.20).

Jesucristo está en pie o sentado a la diestra del Padre, pero aún no ha llegado el momento de sentarse con los suyos a la mesa del convite (cf. Lc 22,17.30), no ha llegado la hora «del banquete de las bodas del Cordero» (Ap 19,9) en la paz de la victoria final; porque aún no han sido subyugados to dos los enemigos. La entronización de Jesucristo significa, pues, el comienzo de una nueva actividad suya, nueva en la forma, en la extensión, en la eficacia: su actividad en la Iglesia y, por medio de la Iglesia, en todo el mundo, llevando a cabo «obras mayores aún» que las que había realizado durante su paso por la tierra; porque ya ha ido al Padre (cf. Jn 14,12).

2. Presencia en la ausencia

No hay duda: Cristo se ausentó de este mundo; su vida terrestre terminó de una vez para siempre: «Murió una sola vez, con eficacia perdurable, y vive eternamente para Dios» (Rom 6,9-10). A nosotros también nos era conveniente que él se volviese al Padre: para que él esté junto al Padre (Jn 14,28), para que nos envíe al otro Paráclito (Jn 16,7), para que nos prepare una morada (Jn 14,2-3).

Sin embargo, Cristo sigue presente a los suyos. El prometió no dejarlos huérfanos (Jn 14,18). Esto tiene que significar que él no sólo nos había de guiar y proteger desde lejos, como si dijéramos, sino que había de permanecer con nosotros (Mt 28,20), aunque no del modo visible de los años de su vida pública. No volverá a ser visto con los ojos y palpado con las manos y retenido con nuestros abrazos (cf. Jn 20,17; 1 Jn 1,1-3); pero esto no quiere decir de ningún modo que él no esté presente: él mismo, no sólo su poder, ni tampoco solamente su

Espíritu. Porque prometió con palabras formales que él mismo, con su Padre, vendría para «poner su morada» en el que le ame y guarde su palabra (Jn 14,22).

A entender en alguna medida cómo es posible esta presencia de Jesucristo nos ayudará una idea antes enunciada, pero que aquí vamos a tratar de desentrañar; el nuevo modo de existencia de Jesucristo es el de una existencia «espiritualizada», «en la fuerza del Espíritu», propia de un «pneuma vivificante». ¿Cómo entender correctamente estas expresiones?

Ante todo, la «espiritualización» de Jesús por su resurrección de ningún modo significa una exclusión de su verdadera y real humanidad. Su presencia espiritualizada no puede reducirse a la de su divinidad. Hay que afirmar, al contrario, que se trata de una presencia del Jesucristo real, Dios-hombre, con su divinidad, es claro, pero también, y en este contexto todavía más, precisamente según su humanidad, unida siempre a su persona divina. Esas distinciones entre la divinidad y la humanidad de Jesucristo, si a veces son necesarias para nuestra inteligencia, no deben extremarse; porque, si es verdad que no se funden ni confunden, no es menos verdad que tampoco se separan, según la antigua fórmula del concilio de Calcedonia (DS 302). Aquellas distinciones no pasan por la mente de Juan cuando escribe la frase arriba citada: Jesucristo, como Dios-hombre, es el que «pone entre nosotros su morada».

Lo que la espiritualización de Jesucristo Dios-hombre implica es la superación de las limitaciones espacio-temporales, a las que estaba sujeto como hombre durante su vida mortal. Esto quiere decir que, para Jesús glorificado, no hay distancias y que su presencia no es conmensurable con nuestro espacio. Para nosotros, que no tenemos idea más que de una materia localizable, ponderable y medible, no es fácil imaginar una «humanidad espiritualizada» en toda su dimensión espiritual-corpórea. Jesucristo ya «no está aquí» (cf. Mc 16,6); pero no es de modo que tenga que «estar allí».

Su muerte fue su separación de los hombres; su sepultura y descenso al «sheol» fueron su ausencia del mundo. Su resurrección es el reverso de la muerte, del sepulcro y del «sheol»; es la reunión con los hombres y la presencia al mundo, pero sin la sujeción a las limitaciones locales, al «aquí» o «allí» de nuestro modo de existir, circunscrito a un punto del universo.

De estos que son conceptos estrictamente escatológicos no podemos formarnos una imagen; los admitimos por revelación y nos esforzamos por interpretarlos en nuestras mezquinas categorías mediante aproximaciones y analogías.

Aunque nuestra interpretación sea precaria, la realidad que nos esforzamos por explicar es incontrovertible; porque la verdadera presencia de Jesucristo está atestiguada sobreabundantemente en el NT. Recordemos algunos textos.

Acabamos de oír a Jesús prometernos su inhabitación en el corazón del que cree en él y le ama (Jn 14,23): inhabitación suya en nosotros y existencia nuestra en él. «Permaneced en mí, y yo permaneceré en vosotros, como el sarmiento en la vid» (Jn 15,4.5.7). Pablo hablará constantemente de nuestra existencia «en Cristo», porque toda la vida del cristiano es una «vida en Cristo»: «en Cristo» trabaja y sufre, predica y triunfa, es santificado y ama, vive y muere, para ser resucitado «en Cristo».

Entre los innumerables textos citamos unos pocos, tomados casi al azar, de las epístolas a los Romanos y a los Corintios: Rom 6,11; 8,1; 16,3.12.17.22; 1 Cor 1,2; 4,16; 15, 18.58; 16,19.24; 2 Cor 2,14.17; 5,17; 13,4; la epístola a los Efesios suministraría también textos en abundancia.

Del mismo modo se podrá decir que «Cristo está en nosotros» (v.gr., Rom 8,10), con reciprocidad de mutua inmanencia. Y se dirá también que «Dios nos ama en Cristo» (Rom 8,39).

De una manera especial prometía Jesús su inhabitación en aquel que «come su carne y bebe su sangre» (Jn 6,56). «Su carne y su sangre», en el sacramento de la Eucaristía, nos une de un modo peculiar con la carne y la sangre sacrificada-resucitada del «Cordero sacrificado y viviente». En la Eucaristía está Jesucristo presente con presencia sacramental, no sólo para que le contemplemos oculto y le adoremos, sino para que, comiendo su carne y bebiendo su sangre, nos incorporemos a él, participemos de su carne y sangre glorificadas, como él se dignó participar de nuestra carne y sangre para vencer en ellas el poder de la muerte (cf. Heb 2,14), y con su carne y sangre vivificadas y vivificadoras darnos la vida eterna: esa carne fue sacrificada por la vida del mundo (Jn 6,51.54), ha subido a los cielos y ha venido a ser «espíritu y vida» (Jn 6,62-63). «El cáliz sobre el que pronunciamos la bendición, ¿acaso no es participación de la sangre de Cristo? Y el pan que partimos, ¿acaso no es participación en el cuerpo de Cristo?» (1 Cor 10,16; cf. 11,27).

Presente está Jesucristo en nuestras reuniones litúrgicas, hecho, en cierto sentido, nuestro comensal, lo mismo que se hace nuestro manjar. Con razón la celebración eucarística se llama «mesa del Señor» (1 Cor 10,21). De un modo invisible, pero real, Jesucristo está presente allí lo mismo que, cuando «haciéndose ver», partió el pan con los discípulos de Emaús

(Lc 24,30), o a la orilla del lago repartió a los suyos el pan y el pez (Jn 21,13) y comió y bebió después de su resurrección con los que habían de ser testigos de ella (Act 10,41). Jesús es nuestro comensal invisible, pero verdaderamente presente.

Presente también en la predicación de su palabra y en la administración de los sacramentos. Porque no es tanto Pablo quien habla cuanto «Cristo el que habla en mí» (2 Cor 13,3). Por eso, el que presta oídos a la palabra del apóstol, «a mí me escucha», dice el mismo Jesús (Lc 10,16). Igualmente, sea Pablo, sea Cefas el que bautice, Cristo es «el que bautiza en el Espíritu Santo», y por ministerio de un hombre, nos incorpora a sí mismo (Jn 1,33; 1 Cor 1,12-13). Y lo que se dice de la predicación y acción litúrgica hay que aplicarlo también al régimen sagrado; las ovejas que Pedro pastorea no son suyas, sino de Cristo, por cuyo mandato ejercita el poder recibido de él (cf. Jn 21, 15-17).

Presente además en la comunidad cristiana, por dondequiera que haya Iglesia. Porque «donde se encuentran dos o tres reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos», y por eso «su oración es atendida por mi Padre, que está en los cielos» (Mt 18,19-20: nótese el contexto eclesial de todo esa perícopa). Y, si está presente en la Iglesia que ora, también lo está en la Iglesia que sufre. Porque cuando Saulo busca afanosamente a los cristianos para encarcelarlos, a Jesús es a quien, sin saberlo, persigue (Act 9,1-5). Jesús, aunque liberado ya del dolor en su individualidad humana, continúa padeciendo, misteriosa, pero realmente, en la Iglesia, que es su Cuerpo (cf. Col 1,24).

Presente, por fin, en el afligido, en el hambriento que mendiga pan, en el sediento que pide agua, en el peregrino que desea hospedaje, en el desnudo que necesita vestidos, en el enfermo que demanda cuidado, en el prisionero que espera consuelo, en el ciego que solicita guía, en el sencillo de corazón que suspira por el Evangelio. En todos ellos podríamos verle a él, si tuviésemos ojos de fe, porque allí está él presente (Mt 25,35-40; cf. 11,5). En ellos Jesucristo se nos presenta dentro del mundo, reclamando nuestro amor traducido en el cumplimiento de su mandamiento (cf. Jn 13,34; 14,15).

De todas estas maneras está presente Jesucristo. Y la esperanza cristiana anhela la bienaventuranza de «morir en el Señor» (Ap 14,13), para pasar a morar con el Señor después de esta peregrinación en fe y no en visión (2 Cor 5,7-8) [2].

2 Véase la explicación de este tema en J. Collantes, *La Iglesia de la Palabra*. Excursus VI: «La presencia de Cristo en la Iglesia» I p.423-440 (BAC 338).

3. La tensión escatológica

Jesucristo, en cuanto Dios-hombre glorificado, está presente entre nosotros de muchas maneras; y, sin embargo, «peregrinamos lejos del Señor» (2 Cor 5,6); porque su presencia es encubierta, y él no mostrará su rostro hasta el día en que se manifieste (1 Jn 3,2). Entretanto caminamos en fe y con la esperanza de lo que no tenemos aún a la vista (Heb 11,1). Esta es la tensión escatológica: el puente suspendido entre el pasado de la resurrección de Jesús y el futuro de su parusía, en el presente de su presencia oculta y de la del Espíritu Santo.

No sabemos a punto fijo qué doctrina exótica enseñaban aquellos Himeneo y Fileto, a quienes se acusa en la segunda epístola a Timoteo de perturbadores de la fe (2 Tim 2,17-18). En todo caso, debía de ser un error en escatología: una teoría singular de escatología realizada, fundada tal vez en frases de Pablo y Juan, según los cuales «hemos resucitado con Cristo» por el bautismo (cf. Rom 6,3-4; Col 2,12; 3,1), y ya en la actualidad poseemos la vida eterna (cf. Jn 5,24; 6,54, etcétera).

Sería desbarrada una escatología totalmente realizada; pero también lo sería una totalmente por realizar. Porque poseemos, ciertamente, el don escatológico del Espíritu, aunque sólo como «arras» de la herencia aún por obtener (2 Cor 1,22; 5,5; Ef 1,14). «Somos en verdad hijos de Dios, pero todavía no se ha manifestado lo que seremos» cuando nuestra filiación alcance la semejanza consumada con el Señor glorificado (1 Jn 3,2). Hemos resucitado con «la primera resurrección», porque hemos aceptado la palabra de Jesús y creído en aquel que le envió; pero aún está por llegar la hora en que los que yacen en sus tumbas oigan la voz del Hijo del hombre y todos los que «murieron en el Señor» resuciten a la vida, liberados de «la muerte segunda» y eterna (Jn 5,24-25.29; Ap 14,13; 20,4-6).

Pablo, mirando nuestra situación presente desde otro punto de vista, dirá que nuestra vida está ahora escondida en el corazón de Dios junto con Cristo (Col 3,3); en consecuencia, somos peregrinos en este mundo, porque nuestra patria es el cielo (Flp 3,20), hacia la que caminamos con fe en el Señor glorificado, con esperanza de unirnos a él y con amor a las cosas celestiales (Col 3,1-2).

Ni escatología totalmente realizada ni escatología totalmente por realizar, sino escatología incoada, que ha comenzado a realizarse. Porque «este mismo Jesús que de vuestro lado ha

sido elevado al cielo, volverá como lo habéis visto ir a los cielos» (Act 1,11).

A. *Promesa de la parusía.*—No es sólo Lucas, el historiador, quien, por un teologúmeno peculiar suyo, dilata las medidas temporales y, lo mismo que había separado la ascensión de la resurrección por un período de cuarenta días, separa ahora la ascensión de la parusía, haciendo anunciar a los ángeles-mensajeros, sin determinar la hora y el momento, una venida de Jesucristo lejana, semejante a su subida a los cielos (Act 1,3.7.11). La promesa de la segunda venida como de un evento futuro es común a todos los escritores del NT. Baste aquí con unas breves indicaciones.

Los evangelios sinópticos presentan un discurso en el que Jesús predice la futura venida del Hijo del hombre como juez, para juzgar a todos los hombres y pueblos, y establecer definitivamente, de manera inmutable y eternamente duradera, el reino de Dios en su plena dimensión trascendental. Nada hace al caso que Marcos y Mateo entrelacen esa predicción con la profecía sobre la ruina de Jerusalén, mientras que Lucas distingue claramente las dos predicciones asignándolas a discursos distintos (Mc 13; Mt 24-25; Lc 17,20-37; 21,5-36).

Del tiempo que haya de transcurrir hasta aquella venida no dan información detallada; al contrario, niegan expresamente que pueda darse, y por ello insisten en la necesidad de estar continuamente alerta (Mc 13,32-33; Mt 24,36.42-44; Lc 17,20.30; cf. Act 1,7). Con todo, en varios pasajes indican una dilación de la venida, pero sin atreverse a determinar su duración; por ejemplo, cuando hablan del trigo y la cizaña, que crecen hasta el día de la recolección (Mt 13,30); o del noble que parte a un país lejano para obtener un reino (Lc 19,12); o del negociante que entrega sus negocios a sus empleados durante una ausencia prolongada (Mt 25,19); en fin, se habla de «la necesidad» de que el Evangelio sea predicado a todos los pueblos gentiles (Mc 13,10).

No entramos aquí en la discusión de cómo se vino a pensar en la dilación de la venida del Hijo del hombre: si por la enseñanza explícita de Jesús o por la experiencia misma del retardo. En todo caso, es claro que en estos y otros pasajes se manifiesta la persuasión de la Iglesia primitiva de que la parusía no se había realizado todavía y aún había que esperarla.

Pablo, a juzgar por varias frases de sus cartas, esperó durante algún tiempo vivir hasta aquel momento sublime y con-

solador del triunfo de Cristo y de sus fieles; pero, más tarde, acabó por resignarse a morir sin tomar parte en él entre los supervivientes (cf. 1 Tes 4,15; 2 Cor 5,3; Flp 1,20-23). Ignorancia sobre la proximidad o lejanía de la parusía, pero certeza inconmovible sobre su realidad futura; porque los muertos en el Señor han de resucitar (1 Tes 4,12-17; 1 Cor 15,12.51-53), y todos hemos de ser juzgados (Rom 14,10; 2 Cor 5,10), más aún, toda la creación espera la glorificación del hombre para ser ella también salvada a su modo (Rom 8,18-23). La parusía del Señor es algo todavía por realizar.

Juan es, entre los escritores del NT, el que más acentúa una escatología inaugurada; no por eso desconoce la escatología futurística, como lo manifiestan varios pasajes tanto de su evangelio como de su primera carta.

En el capítulo quinto del evangelio se distinguen dos horas, a cada una de las cuales corresponde una resurrección de distinto género. Una es la hora presente de la predicación de Jesucristo, a la que seguirá la de sus apóstoles; la otra es una hora aún por venir.

> El texto dice así: «Viene la hora, y es ésta, en que los muertos oyen la voz del Hijo del hombre y los que la escuchen (acepten) vivirán... No os admiréis de esto, porque viene otra hora en la que todos los que yacen en las tumbas oirán su voz y saldrán de sus sepulcros: los que obraron el bien, para la resurrección de la vida, y los obradores de perversidad, para la resurrección de condenación» (Jn 5,24-29). La contraposición de las dos horas es patente: en ambas se oye la voz del Hijo del hombre; pero en la primera su aceptación es libre, en la segunda no se da opción; los resultados son también diferentes: en la primera es únicamente la vida, mientras que en la segunda se da la vida o la condenación según las obras. Por lo tanto, la primera resurrección es de tipo puramente moral-espiritual, la segunda es corporal («saldrán de los sepulcros»).

En el capítulo sexto se repite cuatro veces la promesa de la «resurrección en el último día» al que cree en Jesucristo y al que come su carne y bebe su sangre (Jn 6,39.40.44.54). Y el sermón de la última cena está lleno de promesas explícitas o implícitas de que volverá otra vez después de aquella ausencia durante la cual les deja «al otro Paráclito» (Jn 14,3.18.28; 16,16).

De la primera epístola de Juan baste con citar un texto: «Ahora permaneced en él, para que cuando se manifieste podamos estar seguros y no tengamos que avergonzarnos delante de él en su parusía» (1 Jn 2,28).

Es innegable que Juan, y en su forma también Pablo, insisten más en las realidades escatológicas presentes: la razón vamos a explicarla en seguida; pero no es menos innegable que Juan y Pablo comparten con toda la Iglesia la fe y esperanza en la futura venida del Señor.

El libro de los Actos presenta esta fe y esperanza como uno de los ejes de la predicación primitiva. Pedro, después de proclamar la resurrección de Jesús, vuelve la atención de sus oyentes a los tiempos de la restauración por venir, «cuando Dios enviará al Cristo Jesús, a quien el cielo debe guardar hasta los tiempos de la restauración universal prometida por Dios a través de los profetas desde antiguo» (Act 3,20-21).

En la segunda epístola de Pedro, uno de los últimos escritos del NT, se previene contra los que se burlan de la promesa de la parusía, por aquello de que «todo sigue lo mismo como desde el principio del mundo»; el retraso nada prueba contra la verdad de la promesa, que ciertamente se ha de realizar, aunque Dios prorrogue su ejecución en atención a nuestro bien (2 Pe 3,3-10).

Es verdad: no todo sigue lo mismo que desde el principio del mundo, porque ha tenido lugar un evento decisivo: la resurrección de Jesús. La perspectiva del AT, que veía en un mismo plano la aparición del Mesías y el «día de Yahvé», ha quedado corregida en su enfoque y completada en un punto esencial. El punto fundamental ha sido la identificación del Mesías prometido con Jesús de Nazaret, el Crucificado-resucitado.

Y esto ha hecho corregir el enfoque: Jesús ha resucitado, pero su resurrección no coincide con «el día de Yahvé», que, por lo demás, en adelante se mirará más bien como «el día de Jesucristo»; porque su resurrección no es el juicio condenatorio de Dios sobre los pueblos y naciones, sino el anuncio definitivo del «año de gracia» y salvación (cf. Lc 4,19) para todos los pueblos y naciones. «Dios le ha exaltado como autor de la vida y salvador, para dar al pueblo de Israel el arrepentimiento y el perdón de los pecados» (Act 5,31); pero no sólo a los descendientes de Abrahán, sino «también a los paganos» (Act 11, 18). También «a ellos Dios se da a conocer» para que se arrepientan, porque «El ha fijado el día en que ha de juzgar en toda justicia al mundo entero por medio del hombre que El ha predestinado y acreditado ante todos resucitándolo de los muertos» (Act 17,30-31). La muerte-resurrección de Jesucristo ha roto las barreras suprimiendo los privilegios del

pueblo israelita, para extender sus beneficios por igual a todos los pueblos.

El juicio de Dios se llegaba a concebir como la salvación de Israel y la destrucción de las naciones paganas. La resurrección rectifica esa idea unilateral de la justicia divina; porque pregona la salvación de todos los pueblos. La perspectiva confusa de las antiguas profecías se ha corregido retocando el enfoque: «primero es necesario que el evangelio» de la resurrección de Jesús, que es evangelio de salvación, «sea proclamado a todas las gentes» (Mc 13,10).

B. *El intervalo.*—El intervalo, por lo tanto, entre la resurrección y la parusía es necesario: así lo declaran los textos que acabamos de leer. Si nos preguntamos el porqué y buscamos cierta inteligencia del misterio de esta distanciación, podríamos tal vez encontrarla en la resurrección misma: ella postulaba con igual necesidad la parusía y el intervalo. No es difícil de comprender que requiera la parusía; pero eso mismo nos dará a entender por qué exige también el intervalo.

La resurrección, como se explicó ya, es la consumación de la revelación; pero ésta nos alcanza a nosotros, mientras estamos en este mundo, sólo en penumbra y en enigma, no cara a cara (1 Cor 13,12); porque la contemplación cara a cara es incompatible con nuestra temporalidad: la instabilidad de lo temporal no puede abarcar lo eterno e inmutable. Una revelación objetivamente consumada no puede menos de estar destinada a su consumación también en el sujeto a quien se destina; porque sería contradictorio que una revelación consumada en sí se quedase a medio camino, sin alcanzar a consumar su notificación. La resurrección, en cuanto consumación objetiva de la revelación en sí, postula la parusía como consumación subjetiva de la misma en nosotros.

Pero al mismo tiempo exige el intervalo; porque la revelación se destina, no sólo a «los testigos favorecidos» de la resurrección, sino también a los que, por su testimonio, han de creer en el Señor sin haberle visto; y no solamente a sus compatriotas y coetáneos, sino «a todos los pueblos..., hasta la consumación de este eón» (Mt 28,19-20). Es, pues, necesario un período de tiempo para transmitirla. Ignoramos el número de hombres para quienes Dios en su providencia ha destinado la revelación, y por eso desconocemos el plazo fijado por Dios para la parusía de su Hijo. Una cosa, sí, sabemos: que Jesús murió «no únicamente por el pueblo de Israel, sino para congregar a todos los hijos de Dios aún dispersos» (Jn 11,52), «por las ovejas que no pertenecen a este rebaño, pero que es

menester que yo traiga... para formar un rebaño bajo un pastor» (Jn 10,16). «Es menester que el evangelio sea proclamado a todas las gentes» (Mc 13,10). Y para ello es necesario el intervalo, para que la revelación se verifique en los sujetos a quienes se destina, antes de consumarse en los creyentes mediante la aparición del Señor en su parusía.

La resurrección, decíamos también, es la culminación de la acción salvífica, pero consumada sólo en el mismo Jesús con su plena glorificación; tiene, sin embargo, que llegar a los hombres, porque a ellos se destinaba, lo mismo que la revelación. Jesucristo glorificado exige la glorificación de aquellos por quienes ha muerto y resucitado. No puede menos de realizarse la glorificación del hombre que «está en Cristo». La parusía está decidida en virtud de la misma resurrección.

Pero aquí también se impone el intervalo: primero, por la razón que dábamos a propósito de la resurrección como revelación consumada; además, porque la salvación no se impone, sino se acepta: el hombre tiene que decidirse libremente; ahora bien, la decisión libre del hombre—de cada uno, ya que Dios los llama a todos a la salvación—está condicionada por nuestra existencia dentro del tiempo. Por eso el intervalo es necesario.

En una palabra: la parusía es necesaria porque hubo resurrección de Jesús; el intervalo es necesario porque la resurrección no tiene sentido más que como revelación y salvación para el hombre, y para todos los hombres. En este intervalo «conocemos», pero sólo como quien ve en un espejo borroso (1 Cor 13,12), y «estamos salvados», pero sólo «en esperanza» (Rom 8,24). Y durante el intervalo, el Espíritu y la Iglesia claman al Señor Jesús rogándole que venga, y él responde que pronto vendrá (Ap 22,17.20), para consumar eternamente en la Iglesia su revelación y su salvación.

C. *Carácter del intervalo.*—Las cosas no siguen como eran desde el principio del mundo, porque ha intervenido la resurrección; y ésta no solamente postula el intervalo, sino determina su carácter: el de «escatología inaugurada». Sin pretender enumerarlos todos, indiquemos brevemente tres de sus elementos.

El primero es su universalidad. Por la resurrección de Jesucristo está llamado a resucitar «el hombre», todo hombre; o para usar una fórmula paulina: «primero el judío, pero también el heleno», con la única condición de que crea (Rom 1,16). Porque, por la encarnación, el Hijo de Dios «se hizo hombre» (Jn 1,14), y el Hijo de Dios «hecho hombre» fue el que murió en la cruz y el que resucitó. «El Hijo de Dios por su encarnación se ha unido en cierto modo con todo hombre» (GS 22);

y la virtualidad de su resurrección alcanza a todo hombre. No nos detenemos a citar los innumerables pasajes, sea de los evangelios, sea particularmente de las epístolas paulinas, que insisten en esta universalidad, contrapuesta a la estrechez de la concepción judaica.

El segundo elemento es la dialéctica de la posesión actual de dones propiamente escatológicos, en especial el del Espíritu Santo, con el cual poseemos también «la vida eterna», como tantas veces repite Juan en su evangelio. Precisamente la posesión de bienes escatológicos, presente ya, pero por consumar, es lo que da esa tensión a la vida cristiana; y esta tensión de la realidad cristiana actual es la que se refleja en las formulaciones bíblicas, muy particularmente en Pablo y Juan, al parecer casi paradójicas por su misma dialéctica interna. Un ejemplo típico podía ser aquella frase del cuarto evangelio: «El que come mi carne y bebe mi sangre, tiene (en presente) la vida eterna, y yo le resucitaré (en futuro) el último día» (Jn 6,54); o aquella otra: «Yo soy la resurrección y la vida: el que cree en mí, aunque muera, vivirá; y todo el que vive y cree en mí, no morirá jamás» (Jn 11,25-26).

Esta misma dialéctica determina el tercer elemento: el del continuo discernimiento o «juicio», de que constantemente habla Juan. Juicio presente ya, por la presencia de la Luz en este mundo (Jn 3,19-21); juicio en el que no incurre en reprobación el que cree en Jesús, porque ya «tiene la vida eterna» (Jn 5,24), mientras que la palabra misma de Jesús condena al incrédulo (Jn 12,48); juicio en el que ya ha sido descalificado «el príncipe (tirano) de este mundo» (Jn 16,11); juicio, en fin, que se está realizando en cada momento, desde que Jesús «fue levantado en alto» (Jn 12,31-32; cf. 3,14-15). El Bautista preguntó a Cristo, por medio de sus discípulos, si habría que esperar a otro; Jesús sugirió veladamente la respuesta negativa (Mt 11, 2-6): él, que es la Luz, ha venido al mundo y hay que decidirse si aceptarla o no: el que cree sale al esplendor de aquella Luz, y el que no cree queda aprisionado por las tinieblas (Jn 12,35-36.46).

No hay otro que esté aún por venir: no hay otra luz que haya de brillar sobre los hombres, ni hay otro salvador que vaya a presentarse en el futuro. Esto es lo que da a la época presente su urgencia escatológica: los bienes escatológicos están a la mano; no hay más que aceptarlos con fe y esperar en confianza segura su consumación eterna.

D. *La finalidad del intervalo.*—Con lo dicho queda también explicada la finalidad de este período de intervalo.

Acabamos de ver que se afirmaba la «proclamación del evangelio» como una «necesidad» de providencia divina en el plan de nuestra salvación. Para convencerse no habría más que volver a meditar las apariciones de Jesús resucitado. Hayan sido éstas múltiples o una única aparición, lo cierto es que todos los evangelios describen una, tal vez resumiendo varias, como la gran aparición; y todos coinciden en un tema: la misión de los apóstoles.

Mateo la expresa como consectario del poder universal de Jesucristo; Lucas, como cumplimiento de las profecías y promesas del AT; Juan, como participación y continuación de la misión del mismo Jesús, el Enviado del Padre. Para esa misión, en Mateo, Cristo promete su asistencia y presencia hasta el fin del mundo; en Lucas promete el Espíritu Santo; en Juan lo confiere (Mt 28,18-20; Lc 24,46-49; Jn 20, 21-22). Todo se concentra en la misión y se encamina a ella.

El sentido mismo de la resurrección incluye la misión. No hubiera hecho falta que Jesús resucitado, con palabras audibles, pronunciase el mandato de ella; bastaba con que los apóstoles hubiesen percibido el sentido de su resurrección. Y la razón es que la resurrección de Jesús no es «para él» exclusiva, sino inclusivamente: para él y para nosotros; como revelación y como acción salvífica. «Resucitó para nuestra justificación» (Rom 4,25).

Pablo expone esta razón con una metáfora tan audaz como bella; Jesucristo tiene que llegar a la plenitud del hombre perfecto, no en sí mismo, sino en nosotros. Porque nosotros somos «el cuerpo de Cristo», que aún no ha alcanzado su madurez viril; somos el templo de Dios en construcción (Ef 4,12-13). Todos los hombres estamos llamados a ser «piedras vivas» de ese templo, cuya «piedra angular» es Cristo (1 Pe 2,5-6). Para la edificación de este templo son necesarios «los apóstoles, los profetas, los evangelistas, los pastores y doctores» (Ef 4,11): es necesaria la misión.

Esto nos invita a una doble reflexión. La primera es la de la responsabilidad que el intervalo impone a la Iglesia; porque éste no es un aguardar con los brazos cruzados a que suene la hora de la parusía. Es verdad que no somos nosotros los que fijamos «los tiempos y las coyunturas», pero es deber nuestro, cada uno según la vocación o el carisma recibido, ser testigo del Señor (cf. Act 1,7-8).

La esperanza no es una virtud pasiva, sino el esfuerzo enérgico por la obtención de un bien difícil de alcanzar, con la confianza de alcanzarlo fundada en el auxilio de Dios y en su promesa.

Se ha dicho que la paciencia cristiana es impaciente; porque no es mera resignación, sino esperanza (Rom 15,5; 1 Tes 1, 3), con la que corremos hacia la meta: hacia Cristo sentado a la diestra del trono de Dios (Heb 12,2-3). La paciencia no es más que la fricción producida por «la tribulación» al chocar con nuestra esperanza, siempre activa en obrar el bien (cf. Rom 2,7; Col 1,11): «La tribulación produce paciencia, y ésta... hace nacer la esperanza, esa esperanza que jamás decepciona» (Rom 5,3-4). Esa tribulación es precisamente la persecución que se opone a la misión, a la predicación del Evangelio y a su aceptación por la fe (cf., v.gr., Mt 24,9; Jn 16,33; Act 11,19; 14,22; 2 Cor 1,4; 1 Tes 1,8); Pablo la soporta con alegría, porque así llena la parte que le toca en la suma de tribulación que Cristo tiene aún que sufrir en su Iglesia (Col 1, 23-25).

Según esta frase de Pablo—y con esto pasamos al segundo punto de nuestra reflexión—, ¿habría que decir que también para Cristo hay todavía un porvenir? Parece que la misma frase nos sugiere la distinción: para Cristo, en su Iglesia, en su Cuerpo místico, sí; es lo que el texto citado dice explícitamente, y podrían aducirse otros en el mismo sentido; pero para Cristo en sí mismo nos parece que habrá que responder que no. Expliquémoslo.

Hemos venido hablando de los tres misterios—resurrección, ascensión y entronización—como de una sola realidad, no en tres fases, sino con tres facetas. A esos tres misterios creemos que hay que añadir el de la parusía. La resurrección de Jesús, hemos repetido muchas veces, no era su entrada en un estadio intermedio, sino la adquisición plena de su consumación escatológica, a la que nada puede añadirse, porque añadir algo sería negar que la resurrección hubiese sido consumación. Lo mismo que sus apariciones a los apóstoles durante aquellos cuarenta días y su ascensión al cuadragésimo día no implicaban ninguna dilación ni disminución de su gloria, obtenida ya perfecta y definitivamente en el instante de su resurrección, así su aparición definitiva en la parusía no aporta nada a su consumación individual. La parusía, nos atreveríamos a decir, no difiere de aquellas apariciones, si se mira de parte de Jesucristo, sino únicamente si se mira desde la nuestra: en aquéllas el Señor se hacía ver de los que aún estaban inmergidos

en la esfera espacio-temporal de este eón presente; allí se hará ver por los que, a través de la muerte, han roto las ligaduras con este eón. La diferencia no está en el que se hace ver, sino en el que lo ve.

Con otras palabras: por la parusía no acontece nada nuevo a Cristo, sino sólo a nosotros. La parusía es nuestra contemplación sin velos de la gloria del Señor y nuestra asimilación plena a Jesús resucitado. Lo único que añade la parusía es la acción por la cual Cristo se manifiesta definitivamente ya, como antes se manifestó provisionalmente en las apariciones pascuales: será su aparición pascual universal y supratemporal.

Pero más importante que esta manera de ver, que propone una parusía ya realizada respecto del mismo Jesucristo, es la de su porvenir en la Iglesia: un porvenir asegurado de parte de Dios, pero puesto por el mismo Dios en nuestras manos; porque a él hemos de contribuir todos los cristianos, según la vocación o el carisma propio, con «el testimonio en favor del Señor», hasta que la Iglesia llegue a aquella plenitud de Cristo —o Cristo llegue a su propia plenitud en la Iglesia—en su parusía.

Resumiendo: el intervalo, en tensión escatológica, es resultado necesario de la resurrección; porque ésta comporta el don del Espíritu, de que luego hablaremos, y la necesidad del testimonio de la Iglesia acerca del Señor. La misión de la Iglesia en el mundo por la fuerza del Espíritu es la expresión intrahistórica del señorío universal de Cristo exaltado a la diestra del Padre.

4. La segunda venida

A su madurez y plenitud llega la Iglesia—y Cristo en ella—en la segunda venida del Señor.

En Mateo, ésta se dramatiza plásticamente en forma de una sesión judicial solemnísima desarrollada en tres escenas.

La primera es la entrada del Juez, «el Hijo del hombre», rodeado de su corte de honor, en la sala del tribunal, y la convocación de «todas las gentes»; la resurrección universal se supone, aunque aquí no se describe. Sigue la separación de justos y pecadores en dos grupos, a derecha e izquierda del Juez; esta separación, hecha por el mismo Juez, es ya una acción judicial. La tercera escena constituye el desenlace y consiste en la promulgación y declaración de la sentencia inapelable de trascendencia eterna y pronunciada se-

paradamente para cada uno de los dos grupos. El drama ha terminado y cae rápidamente el telón; la sentencia se ejecuta al pie de la letra sin tardanza (Mt 25,31-46; cf. 24,29-31).

En Pablo, la dramatización es algo diversa, en parte porque el problema que discute le lleva a insistir en otros puntos.

El primer acto es aquí la resurrección de los muertos al resonar de la trompeta divina. El segundo es la bajada del Señor desde el cielo y la salida a su encuentro de la multitud formada por los recién resucitados y por los supervivientes, arrebatados todos en las nubes para subir a los cielos con el Señor, donde eternamente estarán con él (1 Tes 4,15-17). Aquí se ha suprimido la escena del juicio porque la atención se fija únicamente en los que se han de salvar. Se habla, en cambio, de «la trompeta divina», que da la señal para la venida del Señor y para la resurrección de los muertos.

En el capítulo sobre la resurrección de la primera epístola a los Corintios se menciona también «la trompeta final» y se explica con más detención la transformación radical de todos, muertos o supervivientes, en aquel «átomo de tiempo» de la resurrección gloriosa (1 Cor 15,51-55).

Todas estas imágenes plásticas enuncian una realidad que sólo sabemos expresar por símbolos y comparaciones: la realidad de la manifestación universal, gloriosa y definitiva del Señor resucitado. Dejando para más adelante lo relativo al juicio, estudiemos brevemente lo referente a la parusía misma y a la resurrección de los muertos.

La doctrina del segundo advenimiento, además de los símbolos, se propone en varios documentos eclesiásticos (DS 125. 150.161.167.325.414.443.485.492.681.791.801.852; en alguno de ellos se especifica que será «glorioso» «en su propio cuerpo»).

A. *La parusía.*—Se llama ordinariamente: «la segunda venida»; y ésta es la fórmula usada en los símbolos. Se deriva de la expresión que encontramos en el sermón de la cena: «Vendré otra vez y os llevaré conmigo» (Jn 14,3); o bien: «me veréis otra vez» (Jn 16,16.17.19.22; cf. Act 1,11). Se dice «segunda» para distinguirla de la «primera», que fue la encarnación. Pero esta expresión sustantival no aparece en el NT. En su lugar se emplean otros tres sustantivos: parusía, epifanía y apocalipsis.

«Parusía» [a] era la entrada solemne del monarca en una ciudad. Se aplica a la venida de Jesucristo al fin de los tiem-

[a] παρουσία.

pos en todo su poder y gloria. Es el término empleado en el evangelio de Mateo (Mt 24,3.27.37.39) y en las epístolas a los Tesalonicenses (1 Tes 2,19; 3,13; 4,15; 5,23; 2 Tes 2,1). En punto al segundo advenimiento, estos escritos se derivan, a lo que parece, de una misma tradición. Es curioso, por ejemplo, que el término «parusía» no se use en los pasajes paralelos de los otros evangelios. Lo vemos empleado también en la segunda carta de Pedro, evidentemente relacionada con las citadas epístolas (2 Pe 1,16; 3,4.12; cf. 3,15-16).

En cuanto a su sentido, la palabra sugiere especialmente la majestad, el poder y la gloria del Señor en su segunda venida. Naturalmente que podría también sugerir, de soslayo, su ausencia actual; pero el pensamiento de Mateo y de Pablo no se puede decir que se dirija en ese sentido: quieren poner de relieve no precisamente su ausencia, sino la gloria de su manifestación.

«Epifanía» [b], que significa esplendor o manifestación luminosa, y se usaba en especial con referencia a dioses o reyes, aparece enlazada con «parusía» en un texto de aquellas epístolas: «Entonces el impío (el anticristo) se revelará (remedando la parusía espléndida del Señor), pero el Señor le hará desaparecer con el soplo de su boca y le aniquilará con el resplandor (epifanía) de su venida (parusía)» (2 Tes 2,8). El término reaparece después en las epístolas pastorales (1 Tim 6,14; 2 Tim 4,1.8; Tit 2,13; pero en 2 Tim 1,10 se refiere a la encarnación).

La impresión de ausencia actual que podría suscitar la palabra parusía o advenimiento, aquí se borra totalmente, haciéndonos pensar más bien en una luz que ya brilla, aunque todavía no podamos percibirla, porque nuestros ojos, mientras peregrinamos en la fe, no están adaptados a su resplandor.

«Apocalipsis» [c] o revelación es el término técnico para la manifestación de los misterios sublimes y ocultos de Dios. Y sabemos que el gran misterio de Dios es el mismo Jesús constituido Señor y Salvador de todos los hombres. Esta palabra, empleada ya, aunque escasamente en otras (2 Tes 1,7; 1 Cor 1,7), adquiere una profundidad y amplitud particular en la epístola a los Romanos, porque una sola palabra sirve para entrelazar el misterio de Cristo en sí mismo y en nosotros: el advenimiento de Jesucristo será «su» revelación (Rom 2,5; 16,25) y «la nuestra»: la de «los hijos de Dios» (Rom 8,19). No puede menos de recordarse la frase de Juan: «Mirad cuán inmenso es el amor con que Dios nos ha amado, que podemos ser llamados hijos de Dios, y lo somos... ya desde ahora, aunque aún no se ha manifestado lo que seremos; sabemos que cuando se manifieste seremos

[b] ἐπιφάνεια.
[c] ἀποκάλυψις.

iguales a él, porque le veremos (a Dios o a Cristo) como es» (1 Jn 3,1-2). Por el amor con que Dios nos ha amado como Padre, nos ha concedido la participación en la filiación de su Hijo, y cuando el Hijo «se revele» como tal, en su parusía, entonces también «se revelará» nuestra filiación en él o, casi mejor diríamos, su filiación en nosotros, porque si se revela «en él» lo que es ser «Hijo de Dios», no podrá menos de revelarse también en nosotros, que por él y en él somos «hijos de Dios». La parusía es su gloria y nuestra gloria. Porque entonces se verificará aquel pretérito proléptico de la epístola a los Efesios: «Dios nos ha co-resucitado y co-asentado en los cielos en Cristo Jesús» a nosotros, a quienes amó con inmenso amor (Ef 2,4-6).

La «parusía», pues, es la «manifestación espléndida» de la gloria de Cristo y la «revelación» completa de su misterio, en el mismo Jesucristo y en «los que aman (y con amor esperan) la epifanía del Señor» (2 Tim 4,8).

Observemos aquí una transposición de acento. Para el cristiano, la idea del juicio de Dios como algo horrendo que le aguarda, se desvanece ante la venida gloriosa que desde ahora amamos; porque si el Espíritu y la Esposa claman sin cesar: «¡Maranatha!» «¡Ven, Señor Jesús!» (Ap 22,17.20; 1 Cor 16, 22), es porque «aman su venida», no porque tiemblan al pensar en ella. La esperanza no suprime la tensión, pero «el amor perfecto echa afuera todo temor; porque el temor mira al castigo», y castigo no puede alcanzar al que de corazón ama. El que ama no teme, sino que «tiene confianza en el día del juicio»; y de ahí el consejo de Juan: «Permaneced en él, para que, cuando se manifieste, tengamos confianza y no seamos avergonzados viéndonos separados de él el día de su parusía» (1 Jn 4,17-18; 2,28).

El juicio terrible se dirige sólo contra la ciudad enemiga de Dios, la Babilonia idólatra y lasciva, cuya catástrofe describe épicamente el Apocalipsis.

Tres coros de «los compañeros de su vida disoluta» plañen su ruina repitiendo por turno el mismo estribillo de elegía: «¡Ay, ay!, ¡la gran ciudad!, ¡porque en una hora se ha ejecutado tu juicio, y has sido desolada!» (Ap 18,9.10.16.19). A esas lamentaciones responde en el cielo un himno de júbilo: «¡Alleluya!» Dos veces lo repite «una multitud inmensa»; y «los veinticuatro ancianos y los cuatro vivientes» recogen el refrán y lo refuerzan: «¡Amén!, ¡alleluya!»; y «la multitud inmensa», con una voz poderosa semejante al estruendo de una catarata, repite el «alleluya» y lo parafrasea: «¡Alleluya, porque ha tomado posesión de su reino el Señor,

el Dios, el Todopoderoso! Alegrémonos y regocijémonos y démosle gloria; porque han llegado las bodas del Cordero y su esposa está ya ataviada» (Ap 19,1.3.4.6-7).

B. *La resurrección de los muertos.*—Por ser la parusía la manifestación espléndida y la revelación consumada del misterio de Cristo, su resurrección ha tenido que haber producido su resultado final en nosotros: la glorificación definitiva del hombre en su totalidad, nuestra resurrección gloriosa.

Al entrar en este tema hay que hacer una advertencia. Dogmáticamente es de fe la resurrección de todos los hombres, y esta doctrina se enuncia explícitamente en la Escritura; p.ej., «los que yacen en los sepulcros oirán su voz (la del Hijo del hombre) y saldrán: los que hicieron el bien, a la resurrección de vida; los que obraron el mal, a la resurrección de juicio (condenatorio)» (Jn 5,28-29). Teológicamente, en cambio, es difícil de acoplar en un sistema esta «resurrección para la condenación»; pero no nos toca aquí intentarlo.

Indudablemente, no es posible encontrar un denominador común para ambas; se oponen como «la vida eterna» y «la muerte segunda» o la muerte total. La única que puede llamarse a boca llena «resurrección» es la de los justos, que hicieron el bien y murieron en el Señor. No es, pues, de extrañar que de esa otra resurrección a la muerte segunda apenas se hable en el NT, y que la palabra misma «resurrección», mientras no se exprese lo contrario, siempre signifique la «resurrección a la vida». Hablamos aquí sólo de ésta.

El texto clásico es todo el capítulo quince de la primera epístola a los Corintios. Entresacamos unas pocas frases. «De la misma manera que todos mueren en (a causa de) Adán, así todos serán revivificados en Cristo. Pero cada uno en su puesto: (a la cabeza) Cristo como primicias, a continuación, en su parusía, los que son de Cristo. Y después (con esto) el fin... El último enemigo en ser aniquilado será la muerte... El primer hombre, Adán, fue ser viviente; el último Adán es espíritu vivificante. La muerte ha sido devorada en la victoria para siempre. ¿Dónde está, muerte, tu victoria? ¿Dónde está muerte, tu aguijón? El aguijón de la muerte es el pecado» (1 Cor 15,20-26.54-56).

Estos versículos esbozan toda una teología de nuestra resurrección. Cristo resucitado es su garantía, su modelo y su autor: garantía, porque es «primicias»; modelo, porque reproduciremos «la imagen» de su existencia «celestial» (v.48-49); autor y causa, porque él ha destruido el pecado y extirpado el aguijón de la muerte; «el último Adán» posee la plenitud del «espíritu vivificante».

Su resurrección exige la nuestra, porque sin ella estaría incompleta y habría que deducir la consecuencia de Pablo: «Si los muertos no resucitan, tampoco Cristo ha resucitado» (v.13); su resurrección sin la nuestra no hubiera tenido sentido, y una cosa sin sentido es no-existente. Sin cosecha no hay primicias, sin copia no hay modelo, sin efecto no hay causa, sin redimidos no hay redención. El Hijo de Dios no se hizo hombre y murió y resucitó para volver él solo «a donde estaba desde antes que el mundo existiese», sino para que «donde estoy yo, estén ellos también», como dijo el mismo Señor en su oración de la última cena (Jn 17,5.24). La cláusula del credo:«... por nosotros los hombres y por nuestra salvación», no se refiere solamente a la encarnación y a la muerte, sino más que nada a la resurrección de Jesucristo, donde culmina la acción salvífica. Por eso esperamos la resurrección de la carne.

Ciertamente es inútil e insensato el esforzarse por imaginar el cuerpo humano glorificado, y «el nuevo cielo y la nueva tierra que esperamos» (cf. 2 Pe 3,13). Lo único que podemos decir es que Dios quiere salvar este mundo que él creó, y esta humanidad en la que participó con nosotros su Hijo. La salvación no es sólo para el alma, sino para todo el hombre.

El cuerpo no es una cárcel, como pensaron algunos, sino el compañero e instrumento del alma, como dirán los filósofos cristianos medievales, o, si se prefiere, es el rostro del alma: el cuerpo, si por una parte nos separa a unos de otros en distancia localizante e individualizante, por otra parte nos une en sociedad. La maravilla mayor de la creación es precisamente el hombre por ser esa fusión de materia e inteligencia y libertad, que constituyen una persona: un ser capaz de diálogo. Después de la parusía del Señor y de la glorificación del hombre, el diálogo, en vez de cesar, se intensifica. No sin razón se compara en el NT la vida del cielo a un banquete.

Reflexionando sobre la realidad del cuerpo glorificado de los bienaventurados, ésta parece sugerir una razón de por qué el sepulcro de Jesús quedó vacío en su resurrección. Ya dijimos que, sin meternos a discutir la posibilidad o imposibilidad de una resurrección sin la desaparición del cadáver, nos parecía que, en el caso de Jesús—que es caso único, «caso-origen», al mismo tiempo que «caso-signo»—, el motivo para ella o para su resurrección en aquel mismísimo cuerpo que había sido clavado en la cruz y sepultado en la tumba, era significar la salvación de este mundo en que vivimos, no su sustitución por otro de diverso origen.

No quisiéramos, sin embargo, que esta nota marginal apartase la atención del punto indubitable y básico: la resurrección

de Jesucristo reclama para nosotros, «los de Cristo», la salvación total e integral del hombre. Si Cristo resucitó, también nosotros hemos de resucitar, cuando para nosotros llegue el momento de la manifestación espléndida, de la revelación plena, de la parusía del Señor.

Al resucitar nosotros, la creación entera participa en la gloria de Cristo. El mundo material será liberado de la caducidad, recobrará el sentido que había perdido por el pecado del hombre y tomará parte, a su manera, para nosotros indescriptible, en el estado glorioso de Cristo y de los suyos (Rom 8, 18-22; 1 Pe 3,12-14; Ap 21,1-5.11.23; 22,1).

C. *Triple dialéctica de la parusía.*—Se ha señalado acertadamente una triple dialéctica propia de la parusía del Señor.

La dialéctica entre la venida realizada durante el tiempo y la por realizar al fin de los tiempos. Se deriva de la dialéctica intrínseca a todo lo escatológico: la de la escatología inaugurada, que pide su consumación.

En el sermón de la cena pronuncia Jesús unas palabras ambivalentes: «Todavía un poco, y el mundo no me verá más; pero vosotros me veréis, porque yo vivo y vosotros viviréis. En aquel día conoceréis que yo estoy en mi Padre, y vosotros en mí y yo en vosotros... Yo también le amaré y me manifestaré a él» (Jn 14,18-21). ¿Se refiere a su manifestación en el período inmediatamente después de su resurrección o a su revelación plena en la eternidad? Tal vez a ambas, porque ninguna de ellas puede excluirse. No son, en último término, dos revelaciones distintas, sino una única en diversos grados y etapas. La primera prepara y exige la segunda; la segunda expande e intensifica la primera.

Una segunda dialéctica es la de la parusía colectiva y la individual. «En la casa de mi Padre hay muchas moradas... Voy a prepararos lugar... Volveré otra vez y os tomaré conmigo» (Jn 14,2-3). Cabe también preguntar aquí si se refiere al fin del mundo o a la muerte de cada uno. Y quizás haya que responder, como antes, que a las dos cosas.

Para cada uno, su muerte es el fin del mundo, su ruptura con el tiempo-espacio y su encuentro con Cristo; para cada uno, en su muerte tiene lugar la parusía del Señor. Pero ésta no puede reducirse a un encuentro individual con cada uno, sino que incluye el encuentro con la Iglesia: las bodas del Cordero. Participará en ellas quien en su encuentro de la muerte haya sido tomado por Cristo (cf. Mt 24,40-41).

En fin, la tercera es la dialéctica de salvación y condenación. Es una misma y única venida, como es una única resu-

rrección de los muertos; pero «los que obraron el bien, para resurrección de vida; mientras que los que hubieran obrado el mal, para resurrección de condenación» (Jn 5,29).

Jesucristo es centro de la historia de la salvación, que se prepara inicialmente en el tiempo y se consuma en la eternidad, que afecta a cada individuo como miembro de la sociedad eclesial, que enfrenta al hombre con una «crisis», un juicio discriminativo, cuya decisión en esta vida tiene trascendencia eterna. En su parusía final, Cristo se revelará como centro de esta historia, que se ha desarrollado en este mundo individual y colectivamente, y que se fijará eternamente en su segunda venida (cf. Col 1,15-20; 2,15; Ef 1,9-11.20-23; Jn 12,32).

5. Perspectiva a la eternidad

La parusía nos la representamos como un *acto* al que sigue el *estado* de la felicidad eterna. Es verdad que puede considerarse como acto, en cuanto que pone fin a nuestro espaciotiempo, pero no en cuanto que sea algo que pasa para dar lugar a un estado subsiguiente: la parusía no pasa, sino que *es* ese estado. La eternidad es la permanencia de la parusía. Porque la eternidad feliz (de ésta sólo hablamos, según lo arriba indicado) no es más que la manifestación gloriosa de Jesucristo, la revelación plena y perfecta, con la novedad inmarchitable de su advenimiento. Eternidad no es un estado de quietud e inercia, sino un acto continuado perpetuamente con la novedad y emoción de su primer momento.

Por la necesidad de nuestro entendimiento, que no puede desenredarse de conceptos espacio-temporales, nos vemos forzados a hablar de los eventos escatológicos como de eventos distintos y sucesivos: primero, la resurrección universal; luego, la venida o aparición de Cristo en su gloria; a continuación, el juicio y la sentencia; en seguida, su ejecución y la ida a los cielos de los justos y, por fin, el estado celeste. Para convencerse de que este modo de concebir y hablar es puramente analógico, basta una consideración somera del primero de los eventos enumerados: la resurrección de los muertos. Esta no puede ser una resurrección neutra, indiferente e indecisa, en espera todavía de «la vida eterna» o de «la segunda muerte». En Juan se dice que «los que hicieron el bien resucitan a la vida eterna, y los obradores del mal resucitan a la condenación» (Jn 5,29). Por lo tanto, es una resurrección discriminada; lo cual implica que el juicio ya se ha realizado y está dada la sentencia.

Pero, siendo esto así, hay que decir que la parusía, con todo el acompañamiento de juicio universal y sentencia, tiene que coincidir con aquella resurrección. Usando la expresión de Pablo, diremos que todo eso—resurrección de los muertos y transformación de los supervivientes, parusía, juicio, sentencia y ejecución—sucede «en un átomo de tiempo, en un parpadeo» (1 Cor 15,22). No se quiere con esto criticar nuestro modo de hablar, analógico y simbólico, que, por lo demás, es también un modo de hablar escriturístico; lo que se quiere es puramente recalcar que es nada más que analógico y simbólico, y que, por consiguiente, no hay que aplicarlo al pie de la letra a la realidad misma.

Como en otros puntos, también en éste la distinción no es entre fases progresivas, sino entre aspectos diversos de una sola realidad.

En la parusía podemos distinguir dos aspectos: el de acto que clausura la historia del hombre y del mundo, y el de acto que inaugura el estado de la felicidad celeste y que se identifica con este estado.

Vamos a analizar en este último párrafo los elementos principales incluidos en este acto-estado, ciñéndonos siempre a lo directamente cristo-soteriológico.

A. *Estar con Cristo.*—Lo primero que ocurre considerar es lo que Pablo y Juan ponen tan de relieve: el «estar con Cristo».

¿Cómo no traer a la memoria la palabra de Jesús en la cruz al buen ladrón? «Dijo éste a Jesús: Señor, acuérdate de mí... en tu reino. Y Jesús le dijo: Hoy estarás conmigo en el paraíso» (Lc 23,42-43). Lo importante no es estar «en el paraíso» o «en el seno de Abrahán», como el mendigo de la parábola (cf. Lc 16,22-25); porque en ese caso, tendría que haberse dicho: «Estaremos allí juntos». Lo decisivo es tomar parte «en tu reino» y, en el «hoy» eterno de la salvación, «estar conmigo» [3].

En Juan dice Jesús en su despedida: «Voy a prepararos la morada..., y cuando la haya preparado, vendré otra vez y os llevaré conmigo, para que, donde yo estoy, estéis también vosotros» (Jn 14,2-3); y en la plegaria con que cierra aquel discurso ora al Padre: «Padre, quiero que estos que me diste, ellos también estén conmigo donde yo estoy» (Jn 17,24). Pablo consuela a los tesalonicenses con la esperanza de que en la parusía «saldremos al encuentro del Señor, y así estaremos

[3] P. Grelot, *Aujourd'hui tu seras avec moi dans le paradis:* RevB 72 (1967) 194-214.

por siempre con él» (1 Tes 4,17). El mismo prefiere la muerte, porque mientras vive en este cuerpo mortal está peregrinando lejos del Señor, y por la muerte puede pasar a morar junto a él (2 Cor 5,6-8). Desde ese punto de vista, para Pablo «la muerte es una ganancia», porque lo que él ansía es «estar con el Señor» (Flp 1,21-23).

Claro es que este deseo no suprime el horror natural a la muerte, y Pablo optaría por el encuentro con Cristo sin ser despojado de su cuerpo, sino siendo transformado y «sobrevestido» por la gloria (2 Cor 5,2-4). Pero lo decisivo no es eso, sino el «estar con Cristo», sea a través de la muerte o por la transformación directa en la gloria.

Qué significa «estar con Cristo» no hay palabras para explicarlo. Tendríamos que citar la frase de Agustín: «Dame un amante, y entiende lo que digo». El recuerdo, la fotografía, la carta, la conversación telefónica y todo lo demás que se quiera, no es más que un sustitutivo insuficiente para el verdadero amor, que sólo se sacia y satisface con la presencia inmediata e íntima. Amantes de Cristo, como Pablo y Juan, no entienden que pueda haber una felicidad mayor que la de «estar con Cristo».

Esto nos hace también reaccionar contra una falsa cosificación, como se dice, de la bienaventuranza del cielo; no son las «cosas» que allí se verán, y se sabrán y se disfrutarán las que nos harán felices, sino es el «estar con», el intercambio personal, el diálogo entre «yo» y «tú»; y aquí el «tú» es Cristo. El cielo es «estar con Cristo».

Añadamos: es estar con Cristo como Cristo es, con «el Cristo todo», que decía Agustín; estar con Cristo en la comunidad eclesial. El mismo Cristo quiere que estén con él todos los suyos (Jn 17,24). «Que estén», en plural, es decir, la Iglesia entera, la comunidad de los santos. La bienaventuranza celeste se describe como un banquete (Mt 22,2-10; 25,1-12), como el convite de bodas del Cordero con la Esposa, que es la Iglesia (Ap 19,7.9). Se llega a decir en una parábola que, para contribuir a la alegría del banquete, «el señor hará sentar a la mesa a sus siervos fieles, y se ceñirá un delantal y se pondrá a servirles» (Lc 12,37); y él ha prometido que en aquel día, en el reino de su Padre, nos sentará a su lado a «beber el fruto de la vid», que, en realidad, es el fruto de su sangre (Mt 26,29).

B. *Ser semejantes a Cristo.*—El otro elemento, mejor será decir aquí también otro aspecto, es la asimilación perfecta a Cristo. «Cuando aparezca él (en su parusía) seremos semejan-

tes a él» (1 Jn 3,2). Pablo dice que los que por el bautismo hemos sido «injertados en él en la semejanza de su muerte, lo seremos en la de su resurrección» (Rom 6,5); porque «lo mismo que hemos llevado la imagen del hombre terreno (Adán), llevaremos la del hombre celestial (Cristo)» (1 Cor 15,49).

Que esta asimilación no se reduce a la glorificación corporal por la resurrección es evidente; porque nuestra transformación o nuestra espiritualización (en el sentido ya explicado) supone la impregnación profunda y total por la fuerza del Espíritu; es, por lo tanto, una transformación que viene de dentro de nosotros mismos en virtud del Espíritu que se nos ha infundido. La transformación externa no es más que una redundancia y manifestación de la interna.

La frase de Juan arriba citada puede sugerirnos una explicación. En la línea precedente decía: «Somos en realidad hijos de Dios, pero aún no ha aparecido lo que somos»; esto se manifestará «cuando él (Cristo) se manifieste» (1 Jn 3,1-2). Cristo fue siempre el Hijo; ahora, al ser resucitado, es el Hijo-hombre en la plena expansión de su filiación divina. Nuestra bienaventuranza será la plena expansión de nuestra filiación, adoptiva, en la filiación del Hijo. Esto implica que allí Dios se manifestará para con nosotros plenamente como Padre. Y, siendo Dios el Padre que nos ama allí de una manera plena, perfecta y consumada, infundirá en nuestros corazones al Espíritu, en el cual eternamente clamaremos: «¡Abbá!, ¡Padre!» (cf. Rom 5,5; 8,14-16; Gál 4,6).

La semejanza con Cristo significa el diálogo filial eterno con el Padre: él nos dirá, como a su Hijo en su resurrección —salva siempre la diferencia—: «Tú eres mi hijo, hoy te he dado la vida»; y nosotros no tendremos otra palabra con que responder más que repitiendo: «¡Padre, Padre!» Y así seremos introducidos al diálogo mismo de las personas divinas: recibiendo eternamente del Padre la vida y su amor; en unión con el Hijo, por quien se nos comunicó aquel amor y vida del Padre, y por la fuerza del Espíritu, que en nosotros habitará eternamente, conversaremos con nuestro Padre en intimidad filial.

C. *La mediación eterna de Cristo.*—Diálogo siempre *en el Hijo;* porque «el hombre Cristo Jesús» no cesará de ser «Mediador» (cf. 1 Tim 2,5) por toda la eternidad. «Jesucristo ayer y hoy y el mismo por todos los siglos» (Heb 13,8). «Su sacerdocio es eterno», repetirá una y otra vez el autor de la epístola a los Hebreos (Heb 5,6; 6,20; 7,17.21); porque, «por permanecer eternamente», una vez que entró en el santuario verdadero

y eterno, «posee un sacerdocio incesante y perdurable» (Heb 7, 24). La forma de ejercerlo habrá cambiado; no por cambio en él, sino por transformación en nosotros. Si oficio del sacerdote es presentar a Dios las ofrendas de la comunidad, allí eternamente presentará él al Padre las gavillas de aquella cosecha cuyas primicias fue él mismo.

Una frase del cuarto evangelio nos lo declara; es la última de la llamada «oración sacerdotal»: «Les he dado a conocer tu nombre (el del Padre) y se lo daré aún a conocer; para que el amor con que me has amado esté en ellos, y yo en ellos» (Jn 17,26). Habla en futuro, y habla de conocimiento y amor. Traduciéndolo en otros términos, habla de «revelación» y de «comunión» futuras. Ambas las había llevado a cabo Jesús en su vida mortal, pero nada más hasta cierto límite, hasta el límite que permitía nuestra condición de «peregrinos en la fe», como diría Pablo (2 Cor 5,6-7), hasta lo que de momento podíamos sobrellevar (cf. Jn 16,12). Quedaba todavía por hacer una revelación mayor y una comunión más perfecta: la revelación sin velos, cara a cara, viendo a Dios como es (cf. 1 Jn 3,2), y la comunión sin zozobra, sin posibilidad de vicisitudes y vaivenes, en la unión inamisible y perfecta.

Estas corresponden al futuro de la eternidad. Allí es donde Jesús acabará de darnos la revelación, haciéndonos conocer, como es, «el nombre» de Dios: a Dios como «Dios» y como «Padre»; y allí es donde nos concederá la comunión consumada, haciéndonos ser amados por Dios con la infinidad de su amor, y amarle con amor sin trabas, en la plenitud de su Espíritu.

Primero, darnos a conocer al Padre. Jesucristo es «la Palabra» de Dios, y como Palabra y Unigénito que está en el regazo del Padre, «nos había declarado» quién es Dios y quién es el Padre (Jn 1,18). En la eternidad no deja de ser «la Palabra», «el Unigénito», ni cesa de «estar en el seno del Padre». Diríamos, más bien, que allí comienza a ser del todo Palabra y Unigénito en el seno del Padre: no en sí, sino para nosotros; porque «ahora todavía no podemos soportar todo el peso» de la revelación de Dios-Padre (cf. Jn 16,12). La Palabra, que es el Unigénito, no podía penetrar nuestros corazones, por nuestra dureza e incapacidad. Entonces, sí, podrá hablarnos del Padre con franqueza y abertura, no más «en parábolas» y analogías (cf. Jn 16,25).

Son palabras de Jesús: la revelación consumada del Padre la hace Jesucristo, el Verbo hecho carne. No hay que poner aparte su humanidad, pensando que esa revelación la hace

él solo en cuanto Dios-Verbo. La humanidad de Cristo no es un accesorio en nuestra felicidad eterna, en esa felicidad que radica en la visión inmediata de Dios. Al contrario, hay que decir que, para nosotros los hombres, en el plan actual de la economía de la salvación, la humanidad de Jesucristo o, hablando en concreto, Jesucristo Dios-hombre es necesario para la visión nuestra de Dios; sin él la visión sería imposible. Precisamente Dios se hizo hombre para que el hombre pueda ver a Dios.

Por otra parte, esto no impide que nuestra visión de Dios sea «inmediata». La mediación de Cristo, se ha dicho, es «la mediación en la inmediatez». Podríamos tal vez explicárnosla con aquella frase del Apocalipsis: en la Jerusalén celeste «la lámpara es el Cordero» (Ap 21,23). Su mediación no es la del espejo que refleja un objeto, sino la de la luz que abre las pupilas y al mismo tiempo se manifiesta a sí misma y pone de manifiesto todos los objetos. El es «la Luz nacida de la Luz». Imagen del Dios invisible (Col 1,15; 2 Cor 4,4; 1 Tim 1, 16), irradiará la plenitud de su gloria de Unigénito (Jn 1,14; 17,24), a quien viéndolo se ve al Padre (Jn 14,9): en su Luz veremos la Luz.

Luz que es también vida, revelación que es comunión. Esta vida y esta salvación no es un «don» que se recibe, sino una «persona» que ama; es el mismo «amor de la persona»: «que el amor, con que me has amado, esté en ellos». La salvación consumada es la comunión consumada con el Padre, es el amor del Padre a nosotros, el mismo amor con que amó y ama a su Hijo. No un amor «paralelo» a otro, sino un amor «a través» de otro, pero con la misma «inmediatez en la mediación» que antes se dijo a propósito de la revelación.

Dios no pudo amarnos más que porque amó a su Hijo; sin este amor al Hijo, el amor a nosotros hubiera sido imposible para Dios. Por amor al Hijo, Dios quiso extender hasta nosotros su amor paternal, haciéndonos hijos adoptivos en el Hijo único. Fuera del Hijo, Dios no puede «amar» nada; y por eso sólo puede amarnos «en el Hijo». Y esto vale inmutablemente, desde antes que el mundo existiese hasta después que se haya desvanecido la figura deleznable de este mundo. Léase con atención el comienzo de la epístola a los Efesios: nuestra elección desde la eternidad, nuestra justificación, nuestra adopción como hijos, nuestra redención, nuestra predestinación; todo va subrayado con la cláusula: «en Cristo» (Ef 1,3-14).

La filiación trae consigo la posesión del espíritu filial, que a nosotros se nos infunde por la donación del Espíritu Santo.

El Espíritu Santo es el Espíritu del Hijo. Y precisamente su función es doble: respecto de la revelación y respecto de la salvación. Respecto de la revelación, porque «el Espíritu escruta los misterios profundos del corazón de Dios»; por eso sólo el hombre «espiritual», imbuido del Espíritu de Dios, es capaz de penetrar aquellos misterios (1 Cor 2,10-16). La filiación consumada y la espiritualización perfecta del hombre que de aquella filiación consumada se deriva, nos da la capacidad de conocer a Dios como es. Y al mismo tiempo nos da la capacidad de amarle como Padre; porque se nos da allí perfectamente un espíritu, no de siervos o esclavos, sino de hijos en el Hijo, con el cual podemos llamar a Dios «Padre» y amarle como Padre (cf. Gál 4,6).

De este modo, por encima de todas las diferencias terrenas y humanas, todos «por Cristo y en un mismo Espíritu tenemos acceso al Padre» (Ef 2,18). No otra cosa es la felicidad eterna.

D. *La entrega del reino al Padre.*—Lejos de oponerse a esta mediación eterna de Cristo, la confirma aquella frase de Pablo: «Cuando todas las cosas hayan sido sometidas a Cristo (también el último enemigo, la muerte), entonces el Hijo mismo se someterá a aquel que se las ha sometido todas, para que Dios sea todo en todos» (1 Cor 15,28).

A no dudarlo, el fin último de todo no es otro que el principio primero de todo: Dios, y precisamente Dios-Padre; porque él es el «principio-sin-principio», «fuente y origen» eterno del Hijo, que de él nace, y del Espíritu Santo, que de él procede, como personas distintas, unidas en la misma y única divinidad (cf. DS 490). Siendo Dios-Padre el primer principio, es también la última inteligibilidad y la suprema amabilidad de todo. El hombre no puede descansar hasta que haya tenido «acceso al Padre»; el hombre no está plenamente en Dios mientras Dios-Padre no esté en todo y en todos.

Jesucristo no puede reemplazar ni suplantar al Padre en esta propiedad característica de la persona del Padre; él no es más que mediador y camino hacia el Padre. Pero su mediación, lo mismo que su sacerdocio, es eterna. Si la imagen de «camino» parece sugerir la provisionalidad de la peregrinación hacia la patria, no hay que olvidar que Jesucristo es también «verdad y vida», como lo fue «desde el principio» (Jn 14,16; 1,1.4.14). No deja, pues, de ser camino al llegar a la meta; porque, aunque cese nuestro andar fatigoso por Cristo como senda de paso al Padre, nunca eternamente cesará el «estar en Cristo» como lugar de nuestro encuentro con el Padre.

Podrá distinguirse entre «reino de Cristo» en la tierra, que perdura hasta que sean puestos a sus pies todos los enemigos (cf. 1 Cor 15,25; Mt 13,41; 16,28; 20,21), y «reino de Dios» en la consumación futura (cf. Mt 13,43; 26,29); pero recordemos también que el Hijo del hombre es quien, como rey, en el trono de su gloria, otorga definitivamente a los elegidos la herencia en el reino (cf. Mt 25,31.34).

Jesucristo entregará el reino al Padre, en cuanto que el reinado de Cristo consiste en hacer que reine su Padre sobre todos y que «Dios sea todo en todos». El reino eterno de Dios coincide con la boda que el rey de la parábola hizo para su hijo (cf. Mt 22,2), o sea, con las nupcias del Cordero: «¡Alleluya!, porque ha comenzado a reinar el Señor, nuestro Dios, el Todopoderoso. Alegrémonos y regocijémonos y démosle gloria, porque han llegado las bodas del Cordero y ya se ha ataviado su esposa... Bienaventurados los invitados al banquete de las bodas del Cordero» (Ap 19,6-9). En la Jerusalén celestial es único «el trono de Dios y del Cordero», y la iluminación de la ciudad es «el resplandor de Dios, y su lámpara, el Cordero» (Ap 22,1; 21,23). Porque los reinados de Cristo y de Dios se unifican en «el reino de Dios y de Cristo» (Ef 5,5).

Así llega a su cumbre insuperable y eterna la glorificación del Hijo y el reinado de Cristo, que «no tendrá fin» (cf. *Credo;* Lc 1,33). El reinará haciendo reinar a su Padre, y él será glorificado en que glorifica al Padre; porque hará que nosotros conozcamos eternamente al Padre y hará que el amor con que el Padre le amó desde la eternidad repose también en nosotros por toda la eternidad abrazándonos como a hijos en el Hijo.

Capítulo 29

LA RESURRECCION Y LA DONACION DEL NOMBRE SUPREMO

1. *Qué significa la donación del nombre.*
2. *Hijo de Dios:* A. Título de entronización celeste. B. Título de vivencia histórica. C. Título de origen trascendental.
3. *Cristo.*
4. *Rey:* A. El testimonio bíblico. B. Análisis del concepto de rey. C. Una imagen complementaria. D. Elaboración ulterior. E. Rey, sacerdote y profeta.
5. *Juez:* A. El testimonio bíblico. B. Ampliaciones teológicas.
6. *Salvador:* A. Como título divino. B. La acción salvadora. C. Consecuencias.
7. *Señor:* A. Origen de este título. B. Razón de la preferencia por este título. C. Fundamento del señorío de Cristo. D. Notas características.

BIBLIOGRAFIA

PANNENBERG, p.453-492; MySal III-I p.711-720.749-753; DUQUOC, p.400-408; SCHELKLE, p.192-199.207-232; GONZÁLEZ FAUS, p.272-302.364-366; LTK: «Jesusprädikate»: 5,966ss; TWNT: υἱός: 8,334-400; κύριος: 3, 1038-1098.

W. KRAMER, *Christos, Kyrios, Gottessohn* (Zü 1968); PH. VIELHAUER, *Zur Frage der christologischen Hoheitstitel:* TLZ 90 (1965) 570-587; F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum* (Gö, Vandenhoeck, [3]1966); D. VON ALLMEN, *Des christologies de l'Église primitive à la christologie de Jésus:* RevTP (1967) 259-266; L. SABOURIN, *The Names and Titles of Jesus. Themes of Biblical Theology* (NY, MacMillan, 1967); K. BERGER, *Zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund christologischer Hoheitstitel:* NTSt 17 (1970/1971) 391-425; D. L. JONES, *The Title Christos in Luke-Acts:* CBQ 32 (1970) 69-76; J. COPPENS, *Le messianisme royal:* LDiv 54 (1968); KLAUS BERGER, *Zum Problem Messianität Jesu:* ZTK 71 (1974) 1-30; O. ROUSSEAU, *En torno a la idea de la realeza de Cristo:* Conc 11 (1966) 127-139; R. J. MADDOX, *The Son of Man and Judgment:* HarThR 57 (1964) 387-388; P. E. LANGEVIN, *Le Seigneur Jésus selon un texte prépaulinien: 1 Th 1,9-10:* ScEccl 17 (1965) 263-282.473-512; C. E. BRAATEN, *The Lorship of Christ in Modern Theology:* Dialog 4 (1965) 259-267; P. E. LANGEVIN, *Ceux qui invoquent le nom du Seigneur (1 Cor 1,2):* ScEccl 19 (1967) 373-407; 20 (1968) 113-126; 21 (1969) 71-122; F. M. BRAUN, *La seigneurie du Christ dans le monde, selon saint Jean:* RevTho 67 (1967) 357-386.

«Dios... le otorgó el nombre superior a todo nombre» (Flp 2,9).

Como obra del Padre, paralela a la exaltación de Cristo sobre todas las cosas, explicada en el capítulo anterior, el himno de la epístola a los Filipenses pone la donación del «nombre superior a todo nombre», que ahora nos toca comentar.

Puede hablarse tanto de «los nombres» como de «los títulos» de Jesucristo. El «nombre propio» sirve para designar a una persona distinguiéndola de otras. Pero a veces se emplea como tal un sustantivo común, por razón de la eminencia con que la dignidad o cualidad significada se verifica en un sujeto determinado. Este nombre común, empleado a guisa de propio, es el que suele llamarse «título». Para nuestro propósito, la diferencia entre estos dos términos es nula.

Sobre «los nombres» o «los títulos» de Cristo hay libros excelentes, e incluso hay cristologías completas estructuradas a base de ellos [1]. Aquí recogeremos solamente unos pocos, más explícitamente conectados con la resurrección y exaltación de Jesucristo; otros, como los de Profeta, Sacerdote, Hijo del hombre, etc., hemos tenido ya ocasión de exponerlos en otros contextos.

Consideraremos, pues, en primer lugar, qué significa la donación de que Pablo nos habla; a continuación examinaremos los títulos que el NT atribuye a Jesús resucitado.

1. Qué significa la donación del nombre

En la Sagrada Escritura, como es sabido, el título o el «nombre», sobre todo uno dado por Dios, tiene valor de definición y expresa lo que la persona así denominada es o ha de ser: su dignidad, su oficio y misión, su destino. Un ejemplo es el mismo nombre de «Jesús» (cf. Mt 1,21).

Pero, ante todo, se presenta la cuestión de qué puede significar la «donación del nombre», simultánea o idéntica, con mera diferencia conceptual, a la «exaltación». Porque si el nombre expresa la cualidad o dignidad de la persona, la donación no puede menos de ser la colación de la dignidad o cualidad por él significada; y entonces la consecuencia ineludible parece ser que Jesucristo, antes de su exaltación, no poseía esa cualidad

[1] Entre nuestros clásicos, fray Luis de León; entre los modernos, V. Taylor, O. Cullmann, L. Sabourin, citados en las bibliografías.

o dignidad; y esto querría decir que, hasta el momento de su resurrección, no había sido ni Señor, ni Cristo, ni aun Hijo de Dios, ya que en ella se le dan estos nombres. Esto precisamente parece ser lo que también enuncia la frase con que Pedro cierra su sermón del día de Pentecostés: «Sepa todo el pueblo de Israel que a este Jesús que vosotros crucificasteis Dios le ha hecho Señor y Cristo» (Act 2,36). La expresión puede dulcificarse con una traducción interpretativa que soslaye el problema; por ejemplo: «Le ha declarado públicamente», «le ha establecido ante el mundo», etc. Estas paráfrasis pretenden prevenir un escándalo, siendo así que no hay motivo para él y es preferible conservar la aparente aspereza de la fórmula.

Habría que distinguir entre los títulos que le corresponden desde el nacimiento y los que se le dieron en la resurrección; los primeros expresan lo permanente y constitutivo de su ser, los últimos significan un estado o modo de existir, y, consiguientemente, no era necesario que los hubiese poseído a todo lo largo de su vida. Se dirá, por tanto, que desde el primer momento era Dios y que su madre fue Madre de Dios; pero, en conformidad con Pablo en la carta a los Filipenses, y con Pedro en el sermón de Pentecostés, se dirá que sólo desde el momento de su resurrección es «Señor», puesto que hasta entonces había vivido en la forma de «Siervo».

El escándalo que esta expresión ocasiona proviene únicamente de una doble confusión de nuestra parte, sobre la que debemos reflexionar.

La primera es una confusión meramente lingüística: en el lenguaje ordinario acostumbramos emplear títulos y calificativos prolépticamente; hablamos del nacimiento de un sabio o un artista porque el recién nacido llegó con el tiempo a serlo, aunque, naturalmente, no lo era cuando nació. Es un modo de decir elíptico, que todos entendemos correctamente.

De la misma manera celebramos «la natividad del Señor»; porque, aunque no nace «en la forma de Señor», es el que ha de llegar a serlo y posee, ya desde el principio, algo que apunta a esa «forma» y que no hubo ni habrá en ningún otro hombre: su divinidad. Por esta divinidad, que es suya desde el principio y que exige la realización de la forma de Señor, se le puede aplicar retroactivamente el título aun en su vida mortal. Así lo hacen alguna vez los evangelistas; y el mismo Pablo habla de la «cruz del Señor» o de la crucifixión del «Señor de la gloria» (Gál 6,14; 1 Cor 2,8; cf. Ap 11,8); pero

éstas son más bien excepciones. En todo caso, la aplicación proléptica de algunos títulos, como el de «Señor», no se opone a la realidad de su donación posterior en la resurrección.

La segunda es una confusión de tipo dogmático-teológico: sin darnos cuenta encontramos dificultad en admitir una verdadera historicidad en Jesucristo y tendemos a pensar que poseía perfectamente desde el principio todo aquello que actualmente posee. Nos cuesta admitir sencilla y rasamente un «devenir», un progreso interno que afecte al mismo Jesucristo, y lo reducimos todo a un crecimiento meramente externo en la manifestación suya a los hombres. Precisamente este devenir es el que afirman Pedro y Pablo en las frases arriba citadas. Y de este devenir de Jesucristo no hay que escandalizarse; porque esto sería, ni más ni menos, escandalizarse de la venida al mundo del Hijo de Dios y desconocer lo que significa que «el Verbo se hizo carne» (Jn 1,14). Hacerse hombre es someterse a la ley de la temporalidad y del progreso.

La encarnación fue verdadera *kénosis*, por la cual el Hijo de Dios se despojó de su «forma de Dios» y tomó la «forma de siervo». No es que se disfrazó de siervo; porque el hacerse hombre tampoco había sido disfrazarse de hombre. Ahora bien, hacerse «siervo» es hacerse «no-señor». Esta fue la primera fase de su existencia: la de «no ser señor». A ella sigue la segunda, realmente distinta y contrapuesta, en el mismo grado en que se distinguen y contraponen su vida mortal y su resurrección. En esta segunda fase, Jesucristo deja la forma de siervo y adquiere la de Señor.

Decir que antes de su resurrección no era Señor, de ningún modo es negar su divinidad desde el momento de su encarnación; sino es afirmar que en su vida terrena fue Dios en *kénosis*, no Dios en señorío; es afirmar que era, sí, «su Hijo», pero «descendiente de David según la carne», todavía no «Hijo de Dios en poder según el Espíritu» (cf. Rom 1,3-4). Con otras palabras: lo que se afirma es que no hay que confundir el acto de exinanición en la encarnación y el acto de exaltación en la resurrección: la encarnación fue «en humildad», y la resurrección es «en gloria». Esto es lo que se expresa con la donación del nombre.

Dicho en otros términos: la donación del nombre nos pone ante la dialéctica del devenir en su doble forma: la de hacerse lo que no se era o venir a ser, y la de hacerse lo que se era o ser en devenir. En la encarnación, el Verbo se hizo lo que no era [a] o vino a ser (Jn 1,14) con un devenir inicial que casi nos

[a] ἐγένετο.

atreveríamos a llamarlo creativo. En su vida-muerte, hasta la resurrección, Jesucristo se hacía lo que era o era en devenir con un devenir histórico. Negar la filiación divina desde el primer instante sería negar la encarnación, su devenir inicial; negar la donación del nombre de Hijo en la resurrección, sería negar su devenir histórico, su ser-en-devenir, su inserción en el tiempo, en virtud de la misma encarnación.

De aquí se explica la dialéctica en la expresión y la aparente contradicción en las fórmulas: Jesucristo es constituido Señor en el momento de su resurrección, y, sin embargo, lo era desde su nacimiento, durante su vida pública e incluso en su *kénosis* de la cruz. Es el sentido en que la epístola a los Hebreos habla del «hacerse perfecto» o «ser llevado a su perfección» el Hijo de Dios (cf. Heb 2,10; 5,9; 7,28).

Finalmente, advertiremos cómo algunos títulos o nombres sufrieron una evolución semántica que puede en casos dar razón de su diverso uso.

En el pasaje de la epístola a los Filipenses citado en el epígrafe, «el nombre» otorgado por Dios a Jesús en su resurrección es, evidentemente, el de «Señor», como se deduce palmariamente de los versículos siguientes: Jesús ha de ser reconocido por todas las criaturas como «Señor, para gloria de Dios-Padre» (Flp 2,10-11). Pero Pedro, en su sermón de Pentecostés, afirma que, por la resurrección, «Dios ha constituido a Jesús en Señor y Cristo» (Act 2,36); y en la instrucción a Cornelio asevera que Jesús, en virtud, a no dudarlo, de su resurrección, «ha sido constituido por Dios Juez de vivos y muertos» (Act 10,42). En fin, en el Apocalipsis se da a Cristo glorificado el título de «Rey de reyes y Señor de señores» (Ap 17,14; 19,16). Todos estos nombres o títulos están enlazados entre sí o, digamos mejor tal vez, presentan diversos valores de una misma dignidad y varios ejercicios de un mismo poder. Todos pueden resumirse en el título de «Señor», pero conviene estudiarlos por separado, precisamente porque nos ayudan a comprender el sentido y el ejercicio del señorío de Jesús resucitado.

Comenzamos por el título cuya donación en la resurrección podría parecer más extraña: el de «Hijo de Dios».

2. «Hijo de Dios»

El primero en pronunciar explícitamente este título, según el libro de los Actos, es Pablo, quien a raíz de su conversión, «predicaba a Jesús en las sinagogas», con asombro de los que sabían cómo hasta entonces «había hecho estragos en los que

invocan este nombre». De Jesús afirmaba Pablo: «Este es el Hijo de Dios» (Act 9,19-21). Dado que el tema central del «kerygma» era la resurrección de Jesús, la frase citada podría ser otro modo de presentarla. De hecho, en otra ocasión Pablo conecta la resurrección con el título de Hijo: «Dios—dice—cumplió su promesa resucitando a Jesús conforme a lo escrito en el salmo 2: Hijo mío eres tú, yo hoy te he engendrado» (Act 13,33). También la epístola a los Hebreos aplica este título a Jesucristo en un contexto que alude a la resurrección (Heb 1,3-5.13).

A. *Título de entronización celeste.*—Es indudable por estos textos que el título de Hijo de Dios se relaciona con la exaltación de Jesús: entonces lo recibió. ¿En qué sentido?

La apelación «hijo de Dios» no era totalmente nueva. El pueblo de Israel había sido apellidado con ese nombre, por razón de la elección divina que lo eligió entre todos los pueblos y lo adoptó como si fuera su hijo (Ex 4,22-23; Os 11,1). Todavía no se habla de poderes conferidos por razón de esa filiación, sino solamente de una protección especial y de unas promesas peculiares que muestran en lontananza una herencia futura (cf. Rom 9,4). Y, además, no se señala un individuo aparte de la masa del pueblo.

Podemos retener dos ideas: la de elección y la de herencia. Las vemos aplicadas a Jesucristo. La versión que da Lucas de la voz del cielo en la transfiguración dice así: «Este es mi Hijo, el elegido» (Lc 9,35); y también según Lucas, «los príncipes» del pueblo se mofan del Crucificado con palabras parecidas: «Si éste es el Cristo de Dios, el elegido, que se salve a sí mismo» (Lc 23,35). Heredero se llama a Cristo expresa o implícitamente (Heb 1,2; Rom 8,17; Mt 21,38 par.).

Individualmente, el rey teocrático recibía, por su entronización, el título de «hijo de Dios», como se canta en el salmo 2, el mismo que luego se aplica a Jesucristo: «El Señor (Yahvé) habla...: Yo he consagrado a mi rey... Mi hijo eres tú, yo mismo hoy te he engendrado» (Sal 2,5-7). A este rey se otorga poder sobre el pueblo y sobre los enemigos; su filiación es participación en la soberanía del mismo Dios, a quien representa en la tierra.

También ha habido aquí una elección. Recuérdese toda la historia de la fundación de la institución real en el pueblo israelita, la elección de Saúl, la de David, la profecía-promesa de Natán a este último (cf. 1 Sam c.8-10.12.16; 2 Sam c.7).

Pero, además, hay una colación de poderes. Y en la profecía de Natán hay la promesa-misión de que el futuro rey, a quien Dios tomará por «hijo», será el que edificará a Dios un templo.

«Hijo de Dios» significa, pues, algo así como representante plenipotenciario de Dios, y equivale al título de Mesías-rey. Ahora se puede entender la expresión del antiguo himno citado por Pablo en el encabezamiento de la carta a los Romanos: Cristo fue constituido «Hijo de Dios en poder, en virtud de la resurrección» (Rom 1,4). Porque Jesús, durante su vida, había renunciado al «modo de existir a lo Dios» y a la grandeza de «Hijo en poder», tomando la «forma de siervo», en debilidad «según la carne»; pero «por ello fue exaltado sobre todas las cosas», siendo entronizado sobre todos los seres del universo como «Señor» y recibiendo el título de «Hijo de Dios» (Flp 2,6-11; Rom 1,3-4).

Plenipotenciario de Dios para salvarnos. «Su Hijo, a quien resucitó de entre los muertos, Jesús, el cual nos salva de la ira venidera» (1 Tes 1,10). Su poder como Hijo, por ser participación del poder divino, mira a nuestra salvación escatológica. El también, mejor que Salomón, edificará un templo al verdadero Dios: el templo que en la tierra es su Iglesia y son los cristianos (cf. 1 Cor 3,16-17; 2 Cor 6,16; Ef 2,21), hasta llegar en la eternidad a aquel otro templo que es la presencia misma del «Señor Dios omnipotente y el Cordero» (Ap 21,22).

B. *Título de vivencia histórica.*—Sin embargo, los evangelios testifican que Jesús había sido llamado «Hijo de Dios» ya durante su vida. Especialmente hacen al caso las teofanías del bautismo y de la transfiguración (Mt 3,17; 17,5 y par.; 2 Pe 1,17), la respuesta de Jesús ante el sanedrín (Mt 23,63-64 par.) y la confesión del centurión al pie de la cruz (Mc 15,39). Como sabemos, Juan es el más pródigo en la aplicación del título al Jesús del ministerio público (cf. Jn 1,34.39; 11,27; 19,7; Jesús de sí mismo: 10,36; 11,4; y con alusión a la parusía: 5,25), y más todavía en la apelación de «el Hijo» en forma absoluta (véase c.3, n.2; tomo I p.209-212).

No hay para qué repetir una vez más lo dicho sobre el sentimiento de filiación única respecto de Dios que impregna toda la vida de Jesús: él está persuadido, porque lo experimenta en lo íntimo de su ser, de que Dios es su Padre en un sentido y con un alcance que, fuera de él, nunca se ha dado. Se siente, por lo tanto, Hijo de Dios, en un continuo recibir del Padre y volver a El.

Sin embargo, la epístola a los Hebreos habla de un ser llevado el Hijo a su perfección por la vía del sufrimiento y la obediencia (Heb 2,10; cf. 5,9). Es, por consiguiente, Hijo, pero con esa dialéctica del ser-en-devenir, del hacerse lo que se es: ser Hijo en una dimensión y con una vivencia histórica de su filiación. Tiene que vivir su filiación históricamente, en desarrollo y crecimiento. Ya hemos hablado de ello y no hace falta insistir más.

Pero la afirmación del ser-en-devenir de su filiación nos hace subir hasta su origen.

C. *Título de origen trascendental.*—Es adonde llegó la intuición del misterio de Cristo revelado en su resurrección. La suya es «la resurrección», porque con ella es constituido «Hijo en poder» el que desde el principio era «Hijo de Dios», «nacido —en el tiempo—del linaje de David, según la carne» (Rom 1,3-4). Al que es «Hijo de Dios» es a quien Dios «envió haciéndole nacer de mujer» (Gál 4,4; cf. Jn 1,1.14; Flp 2,6-7).

Aquí termina el proceso retrogresivo de la inteligencia del evento pascual. Y aquí termina también un proceso semántico de la expresión: «Hijo de Dios». De un sentido funcional se ha venido al sentido esencial: el que, a través de su perfeccionamiento intrahistórico, alcanzó su entronización como Hijo en poder, capaz de conferir la perfección escatológica a los que en él creen (cf. Heb 12,2), era Hijo de Dios con una filiación única, pretemporal y extramundana.

Este proceso ideológico y semántico era inevitable: la afirmación funcional no puede mantenerse sin ascender hasta la esencial; porque la función se deriva de la esencia. Inversamente, hay que decir también que la esencia no puede separarse de la función. Se ha dicho con justeza que la pre-existencia señala una pro-existencia [2]; la existencia «antes», es decir, la existencia independiente y no subordinada a la creación es una existencia «en favor», con una causalidad que habrá que calificar de creadora y salvífica (cf. Jn 1,1-5.9-12). Pero la eficacia de esta función está garantizada por aquella esencia.

Con el título de «Hijo de Dios» se toca la personalidad misma de la persona de Jesucristo. No es un mero apelativo por razón de su oficio, sino una designación según su mismo ser. El es «el Hijo», el ser-relacional frente «al Padre», de quien sale y a quien vuelve, de quien recibe y a quien entrega. Es por esencia Hijo, pero con urgencia de función: para llevarnos al

[2] Capítulo 3 n.5 C: tomo I p.232ss.

Padre, para hacernos partícipes de su filiación, hasta que la nuestra adquiera una perfección semejante a la suya: «a los que de antemano conoció, los predestinó Dios a ser conformes a la imagen de su Hijo» (Rom 8,29).

3. «Cristo»

El nombre o título más corriente de todos, desde los primeros años de la Iglesia, fue el de «Cristo». Según los primeros capítulos de los Actos, la proclamación de Jesús como «Mesías» o «Cristo» era tema fundamental del «kerygma» (cf. Act 2,36; 3,18.20; 4,10; 5,42). La frecuencia misma de su uso condujo a que los creyentes fuesen apellidados «cristianos», o «seguidores de Cristo» (Act 11,26). Pero esa frecuencia contribuyó también a que perdiese casi totalmente su valor de «título» y pasase a ser, empalmado con el nombre de «Jesús», un «nombre propio», al que se agrega el «título» que se desea poner de relieve; y así decimos: «Jesucristo nuestro Señor», «Jesucristo nuestro Redentor», etc. Con todo, la fusión del «nombre» de Jesús con el «título» de Cristo deberá considerarse como una forma condensada de la profesión de fe: «Jesús es el Cristo».

Originariamente, «mesías», en hebreo, y «cristo», en griego, significa: «ungido», y era un epíteto común del rey teocrático consagrado por la unción santa para regir el pueblo de Dios, como su representante en la tierra. Poco a poco, la indignidad de los sucesores de David y, posteriormente, la ruina de su dinastía hizo poner las esperanzas en un «ungido» que Dios enviaría en tiempos lejanos, «en los últimos tiempos», en quien se realizaría perfectamente el ideal del «ungido de Dios»: éste sería por antonomasia «el Mesías», «el Cristo», Salvador del pueblo.

Que la esperanza de este futuro Mesías era muy viva al comenzar su predicación el Bautista, y después Jesús mismo, lo demuestran claramente tanto los evangelios como los escritos de Qumrân: pero estos mismos documentos ponen de manifiesto que la imagen del Mesías era confusa y daba lugar a muy diversas interpretaciones. En todo caso, generalmente se creía que el Mesías aparecería al fin de los tiempos y establecería en el mundo el reino de Dios mediante la destrucción o sujeción de los enemigos de Israel y la dominación universal del pueblo elegido. En esta imagen del Mesías se mezclan elementos terrenos, político-nacionales, guerreros, aunque, naturalmente se incluye también el religioso.

Ya conocemos el concepto de Mesías que presentó Jesús mismo. En las tentaciones del desierto rechazó la propuesta de

un mesianismo materialista, nacionalista, marcial, glorioso. Luego, en su vida pública, evitó ese apelativo e impuso silencio a los que querían aclamarlo como Mesías. Es verdad que hacia el fin de su ministerio, en privado y a solas con sus discípulos, admite la confesión de su mesianidad hecha por Pedro, pero inmediatamente añade una corrección: el Mesías ha de padecer y morir. Ante el sanedrín afirma su mesianidad: claramente en Marcos, velada y casi elusivamente en Mateo y Lucas (Mc 14, 62; Mt 26,64; Lc 22,70); pero modifica el concepto vulgar, combinando el título de Mesías con el de Hijo del hombre. Sólo con reservas y acotaciones aceptó Jesús aquel título.

¿Cómo lo interpretaron los apóstoles al aplicárselo? El aspecto político, nacionalista, guerrero, se elimina totalmente subrayando el elemento espiritual. Pero esto podía hacerse y se hizo de varias maneras. Una era transportar la manifestación de la mesianidad de Jesús al tiempo de la parusía, donde aparecerá como el juez universal y establecerá para toda la eternidad el reino de Dios (cf. Act 3,20-21), o al tiempo de la resurrección-ascensión, donde se ha manifestado su exaltación «a la diestra de Dios» (cf. Act 2,36; 4,26-27; 5,31); aquí se suprime completamente el aspecto político y terreno, pero se conserva el aspecto glorioso de la idea mesiánica: es un mesianismo «celeste». Otra posibilidad era la de profundizar el sentido espiritual del mesianismo, y con esto hacer posible la afirmación de que Jesús era Mesías ya en su vida pública y en su pasión; porque «Dios le había ungido con Espíritu Santo y poder, de modo que pasó haciendo el bien y curando a los oprimidos por Satanás» (Act 10,38).

El mismo Jesús, según los evangelios, había reclamado para sí públicamente la dignidad de Mesías, pero despojada de esplendor y gloria, en su entrada en Jerusalén, humilde en medio de su solemnidad (cf. Mt 21,4-5; Jn 12,13-15). Y de aquí se explicaba también lo que el mismo Jesús había enseñado con ocasión de la confesión de Pedro: la pasión no era una objeción contra la mesianidad de Jesús, sino, todo lo contrario, una prueba de ella, puesto que estaba profetizada (cf. Lc 24,26.46; Act 2,23; 3,18; 17,3; 26,23). La imagen del Mesías se ha fusionado con la del Siervo de Yahvé. Del Jesús de la vida pública y de la pasión se afirma un mesianismo de sentido puramente espiritual.

Bastaba dar un paso más para llegar a la idea de un mesianismo «trascendente», fundado en el origen mismo de Jesús: él nace ya como Mesías, porque su verdadero origen es del cielo (cf. Mt 1,21-23; 2,4-6; Lc 1,32-33.35). Este mesianismo tras-

cendente lo recalca especialmente Juan, que o lo explica en el contexto o lo junta inmediatemente con el título de «Hijo de Dios», de cuyo sentido trascendental en Juan no cabe lugar a duda (cf. Jn 1,17-18; 11,27; 17,3; 20,31; 1 Jn 1,3; 2,22; 5,1; 2 Jn 3). Incluso en un pasaje donde Jesús esquiva la pregunta sobre su mesianidad, ésta se transporta al nivel trascendente de su filiación divina (Jn 10,24-25).

Por estos datos se ve que el título de Mesías-Cristo aplicado a Jesús por los primeros predicadores del Evangelio fluctúa desde un concepto no muy alejado del judío, pero trasladado a la esfera celeste, pasando luego por uno que rompe abiertamente con la expectación judaica, poniendo de relieve un mesianismo espiritual compatible con la pasión del Mesías, hasta llegar a la fe en un mesianismo trascendental, que se identifica prácticamente con la filiación divina: «Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo» (Mt 16,16). Es, pues, un mesianismo que se desarrolla en varias etapas: un mesianismo, diríamos, en devenir: poseído desde el principio en cuanto a su esencia trascendental, pasa por la humildad del que es «Mesías escondido», hasta llegar a su manifestación espléndida, primero en la resurrección, y, al fin de los tiempos, en su parusía.

El mesianismo de Jesús, real, pero velado durante su vida y su pasión, se continúa en la Iglesia, destinada, no al triunfo y señorío en este mundo, sino al servicio y a la cruz, hasta el día de la epifanía final.

Estas anotaciones nos ayudan también para explicar el fenómeno, a primera vista extraño, de que un «título» eludido por el mismo Jesús, a causa de sus resonancias estridentes, fuese recogido por la Iglesia como el más apto para designar el oficio, la dignidad y la persona de Jesús, hasta convertirse en «nombre propio». La resurrección había trastocado los valores: la sentencia de condenación inscrita en el rótulo de la cruz había sido transformada por Dios en título verídico de Jesús: «Rey de los judíos» quiere decir: Mesías-Cristo. Pero Mesías por la cruz: Mesías-Siervo de Dios, exaltado por su diestra.

4. «Rey»

Frente al título de Mesías-Cristo que supone un ambiente veterotestamentario y judaico, el título equivalente de «Rey» es para nosotros más comprensible. En la Iglesia católica, además, el último domingo del año eclesiástico se celebra anualmente

la fiesta de Jesucristo Rey [3]. Y en el credo confesamos que «su reino no tendrá fin».

Es verdad que el día de hoy este título es casi una sombra de lo que en siglos pasados significaba de majestad, soberanía, poder absoluto. Rebajado de sentido vale para honrar a quien por una cualidad cualquiera sobrepasa a otros, sin la menor insinuación de poder o autoridad sobre los demás. Bajo otro aspecto, este título tiene para el hombre de hoy resabios de una mentalidad medieval, hace tiempo difunta. Esto mismo nos mueve a detenernos un poco más en su estudio, para dar de él una interpretación correcta; porque, más que la palabra, lo que importa es su sentido, aunque luego nos inclinásemos a abandonar aquel título como menos expresivo o apto en nuestros tiempos.

A. *El testimonio bíblico.*—Lo primero que llama nuestra atención es que el título de Rey aparece en el NT casi exclusivamente en el contexto de la pasión.

Las excepciones son muy pocas. Los magos del Oriente vinieron en busca del «rey de los judíos», y esto, dice Mateo, causó cierta excitación en la corte de Herodes y en la ciudad de Jerusalén, motivando la primera persecución contra el recién nacido (Mt 2,16). Después no oímos hablar más de este «rey de los judíos» hasta la víspera de la pasión. Aunque es verdad que Juan, en el capítulo primero, lo enuncia, sin preocupaciones históricas, en una síntesis teológica sobre la persona de Jesús, acumulando los diversos títulos que en diversas fases de su vida la corresponden: Cordero de Dios, Maestro, Mesías, Hijo del hombre, y por fin Hijo de Dios y Rey de Israel (Jn 1,36.38.41.49.51). Durante la vida pública se oye alguna voz esporádica de un enfermo: «Jesús, hijo de David», con un título prácticamente equivalente al de «rey de Israel» (Mt 9,27; 15,22; 20,30-31). Se nos habla también de un conato de apoderarse de Jesús para hacerle rey (Jn 6,15). Pero tanto en esa ocasión como en todo el resto de la vida pública, Jesús rehúye este título, lo mismo que en las tentaciones había rechazado la idea de poderío político.

Y, sin embargo, desde el comienzo había proclamado e advenimiento próximo del reino de Dios, y había unido ese advenimiento con su predicación y su presencia; más aún, había mostrado la inminencia del reino por el poder que él ejercía sobre los demonios, cuya derrota quedaba así decidida. A pesar de todo, no reclama para sí mismo la autoridad y título de rey.

[3] La fiesta fue instituida por Pío XI en la encíclica *Quas primas:* AAS 17 (1925) 593-610, pero en principio se celebraba el último domingo de octubre. En ésta nos apoyamos en este párrafo.

La primera vez en que no muestra repugnancia en admitirlo es en la entrada en Jerusalén: entrada que solemos llamar triunfal, pero que, en la intención explícita de Jesús, era mansa y humilde (Mt 21,2-5.9; Jn 12,13-16). En las controversias subsiguientes, en una parábola de matiz alegórico, Jesús se compara al «hijo del rey», a cuyas bodas están invitados en primer lugar los mismos judíos, si bien se hacen indignos (Mt 22, 2-10); y en el discurso escatológico a los apóstoles se equipara al Hijo del hombre y Rey glorioso que ha de juzgar a todos los hombres al fin de los tiempos (Mt 25,31.34.40).

Pero donde clara y taxativamente se atribuye el título de rey es ante Pilato. Lo dicen todos los evangelistas y Juan lo amplifica y explana (Mc 15,2.9.12.18.32 par.; Jn 18,33-37; 19, 12-15). El hecho parece, pues, innegable.

Respecto al sentido del título afirmado aquí por Jesucristo tendremos que atenernos a la explicación de Juan; los sinópticos solamente dan a entender que Pilato no vio en él, tal como Jesús lo usaba, ninguna apariencia de intenciones políticas. Esto es lo que Juan nos declara en pormenor: la ausencia total de pretensiones nacionalísticas lo demuestra palmariamente toda la actitud de Jesús, de tipo estrictamente profético y religioso; él ha venido a traer la revelación, no a hacer una revolución; si su reino se interpreta en el sentido verdadero de las Escrituras, que los judíos deberían entender, él no tiene dificultad en aceptar el título de «rey de Israel».

Pilato no podía comprender esa doctrina; pero, parte por la impresión que le había producido la dignidad y mesura de Jesús, parte también por venganza contra sus acusadores, por quienes políticamente había sido derrotado, hace escribir en el rótulo de la cruz el título de: «Rey de los judíos» (Mt 27,37; Mc 15,26; Lc 23,38; Jn 19,19-22).

Aquí es también Juan el que da más detalles: a la protesta de los príncipes de los sacerdotes, responde Pilato con la frase jurídica estereotipada: «Lo que he escrito, escrito está». Juan, más que en la escritura del gobernador pagano, piensa, a lo que parece, en la Escritura Sagrada, que, sin conocimiento de éste y contra el deseo de aquéllos, se cumplía en Jesús crucificado; o quizás insinúa que Pilato escribe por inspiración, como por inspiración había hablado Caifás (cf. Jn 11,51). El cumplimiento de las Escrituras lo confirman las burlas mismas dirigidas contra Jesús; los que de él se mofan, no hacen más que llevar a cabo, con sus acciones y palabras, lo que de los sufrimientos del Mesías-Rey estaba profetizado (cf. Mt 27,42; Mc 15,32; Lc 23,37), aunque Juan aquí no cita ningún texto.

Más adelante no encontramos este título fuera de un pasaje en los Actos (Act 17,7) y varios en el Apocalipsis, donde Jesucristo es apellidado «Rey de los reyes de la tierra» (Ap 1,5), «Rey de los reyes y Señor de los señores» (Ap 17,14; 19,16; cf. 1 Tim 6,15); «él reina por los siglos de los siglos» (Ap 11,15); pero al mismo tiempo hace reyes a los suyos (Ap 1,6; 5,10; 20,6; cf. 1 Pe 2,9). Y no se olvida allí que este poder le es debido por su sacrificio en la cruz (Ap 5,9.12).

B. *Análisis del concepto de rey.*—Las afirmaciones sobre la realeza de Cristo contenidas en estos textos podemos reducirlas a tres capítulos.

a) Sentido religioso-espiritual. La realeza de Cristo no es nacional-política, sino religioso-espiritual.

El «trono de su padre David» (Lc 1,32-33) que se le ha de dar no significa un derecho de sucesión en un poder político que ya se había extinguido en la antigua dinastía davídica. Ni Jesús reclamó jamás semejante derecho. Es, sí, «hijo de David, hijo de Abrahán» (Mt 1,1), heredero de las promesas divinas; pero éstas no tienen por objeto el establecimiento de un reino entre los otros reinos o una nación entre las demás naciones, sino la implantación del reino de Dios, que no es una institución política: «mi reino no es de este mundo» (Jn 19,36).

La naturaleza o índole del reino de Dios que Jesús ha predicado es bajo todos aspectos espiritual y religiosa: las condiciones para ser admitido son la conversión y la fe sellada con el bautismo; la ley fundamental es la caridad, llevada hasta la renuncia de todos los bienes terrenos y aun de la propia vida; el camino es el de la abnegación y la cruz, venciendo el apego y esclavitud a las cosas caducas de este mundo; el premio es la felicidad supramundana y eterna. Nada más lejos de todo lo que llevaría consigo un reino de este mundo.

Con todo, por existir en este mundo, no puede menos de relacionarse con los reinos de la tierra. La frase de Jesús a Pilato es muy significativa. A la arrogancia fanfarrona del procurador, que se jacta de tener poder para absolver o para condenar a Jesús al suplicio de la cruz, éste responde gravemente: «Contra mí no tendrías poder alguno si no se te hubiese dado de arriba» (Jn 19,10-11).

No se trata aquí de la subordinación del gobernador de Palestina al emperador de Roma, igual en el proceso de Jesús que en cualquier otro caso de la jurisdicción de Pilato; se trata de «poder contra mí». Y este poder «viene de arriba», del mismo Dios. Dios es el único que tiene poder verdadero «para absolver o condenar» a Jesús, salvarlo de sus enemigos

o entregarlo a la muerte; contra la voluntad de Dios nada es capaz de hacer la fuerza humana. Si Pilato tiene ahora poder sobre Jesús, es porque el Padre ha puesto en sus manos la vida de su Hijo; en este punto la responsabilidad de los que, debiendo haberle reconocido como verdadero «Rey de los judíos», le han entregado al procurador romano es mayor.

El reino de Cristo no se inmiscuye en los negocios de los reyes de este mundo; pero es más fuerte que ellos; porque a Cristo se ha dado «todo poder en el cielo y en la tierra», y por eso ni las fuerzas satánicas podrán prevalecer contra su reino, que es la Iglesia (Mt 28,18; 16,18). Para ello Cristo-Rey no necesita soldados que le defiendan, sino apóstoles y mártires que lo confiesen con su testimonio y hasta con su sangre.

«No arrebata los reinos temporales aquel que otorga el eterno», dice la liturgia [4]. No destruye los órdenes sociales legítimos, que se fundan últimamente en la voluntad del Creador mismo de los hombres y de la sociedad humana. No impone él una cultura, ni una filosofía ni un arte; menos aún una estructura social ni una política. El ha dicho: «Dad al César lo que es suyo». Pero los relativiza subordinándolos a un orden superior y afirmando su transitoriedad, y, por otra parte, los eleva incorporándolos en un contexto superior: «Dad a Dios lo que es de Dios» (Mc 12,17 par.).

b) Naturaleza salvífica del reino. De esta naturaleza religioso-espiritual de la realeza de Cristo se deriva su índole salvífica. Como decía muy bien Agustín, comentando estos pasajes del evangelio de Juan: «no es Cristo rey de Israel para exigir impuestos, para armar ejércitos, para vencer a enemigos visibles; sino para regir los corazones, para encaminar a la vida eterna, para conducir al reino de los cielos a los que creen, esperan y aman».

En su vida pública comienza esta acción salvífica, manifestada en su poder contra Satanás: «Si expulso a los demonios por la virtud del Espíritu de Dios, esto demuestra que el reino de Dios ya ha hecho su aparición entre vosotros» (Mt 12,28). Pero la victoria contra «el príncipe de este mundo» la obtiene Cristo en su pasión, al «ser levantado en alto»; y su victoria se manifestará en que «atraerá a todos hacia sí» (Jn 12,31-33), estableciendo así su reino, «reino de santidad y gracia, reino de verdad y vida, reino de justicia, de amor y de paz» [5]. La resurrección pone el sello a esta victoria, confirmándola de parte de Dios.

Indole salvífica no puede menos de entenderse de la salva-

[4] La frase se cita en dicha encíclica (p.600).
[5] Del prefacio en la solemnidad de Cristo Rey.

ción escatológica. Porque «a los que habéis permanecido conmigo a través de tantas tentaciones y pruebas, yo os preparo un reino, como a mí me lo ha preparado mi Padre, para que comáis y bebáis a mi mesa en mi reino, y os sentéis sobre tronos para juzgar» (Lc 22,28-30); a él serán admitidos «muchos venidos del oriente y del occidente, del norte y del sur, para sentarse al banquete en el reino de Dios» (Lc 13,28-29).

Este reino de Cristo, en el que reinan con él los que por él han sido salvados, es el «reino que no tendrá fin» (Lc 1,33). Entonces se habrá consumado la victoria de Cristo, cuando haya sido derrocado el último enemigo, la muerte, y, obtenida la redención total, hayamos alcanzado la herencia que nos corresponde como a hijos y coherederos con Cristo, y Dios reine en todos (cf. 1 Cor 15,24-28; Rom 8,17.23). Porque su reinado es su victoria contra los enemigos del hombre, en favor del hombre.

«No te amedrentes, pequeña grey», aunque en este mundo te falte el esplendor del triunfo y te haga despreciable la sombra de la cruz, «porque vuestro Padre se ha complacido en daros a vosotros el reino» (Lc 12,32).

c) Fundamento de la realeza de Cristo. Los textos arriba citados insisten de una manera notable en enlazar la realeza de Cristo con su crucifixión: allí es donde públicamente se le declara como rey.

Observa Juan que el título de la cruz estaba escrito en las tres lenguas usadas entonces en Palestina. ¿Será exagerado ver en esta circunstancia un símbolo de la universalidad étnico-geográfica del reino de Cristo? De hecho, «el Cordero sacrificado» «compró con su sangre para Dios a hombres de toda raza, y lengua, y pueblo y nación, y los hizo reyes y sacerdotes, y reinarán sobre la tierra» (Ap 5,9; 7,9).

Jesucristo, pues, es constituido rey en virtud de su muerte: ha muerto como rey, y precisamente tal muerte ha fijado definitivamente su persona como rey. Pero, repitámoslo, como rey que no hace súbditos ni esclavos, sino reyes y amigos. «¡Reinó Dios desde la cruz!», es el grito de júbilo de la Iglesia. Reinar desde la cruz quiere decir reinar, no por la fuerza, sino por el amor, como «el Cordero de Dios sacrificado», para rescatarnos y hacernos reinar con él.

Hay que buscar todavía una fundamentación más profunda de su realeza. No cualquier muerte por amor, ni aun por el amor más puro y más espiritual que pueda imaginarse, hubiera bastado para conseguir una realeza como la que Cristo obtuvo por su cruz. El ha llegado a ser rey por el sacrificio de su vida

para la salvación de los hombres; pero, bajo otro aspecto, ya era rey por razón de su nacimiento (cf. Lc 1,32-33; Mt 2,2); diríamos que era rey, pero no había ascendido al trono: su ascensión al trono fue su ascensión a la cruz, que acarrea consigo la ascensión a la diestra del Padre. Era rey, pero se había hecho esclavo, hasta padecer la muerte de cruz, propia de los esclavos; y «por eso es exaltado sobre todas las cosas», porque al destruirse «la forma de siervo» se puso de manifiesto «la forma de Dios» y de rey «que originariamente y de por sí poseía» (cf. Flp 2,6-9). «Siendo rico» y rey, «se hizo pobre» y esclavo «por nosotros», no ficticia y aparente, sino real e históricamente, «para con su pobreza» y condición de esclavo «hacernos ricos» y reyes (cf. 2 Cor 8,9).

C. *Una imagen complementaria.*—Hay una imagen bíblica que complementa la de rey: es la de «pastor».

En la literatura clásica griega se daba a los reyes el epíteto de «pastores de pueblos», y la misma sinonimia entre los dos títulos se encuentra en la Sagrada Escritura. Regir es pastorear la grey.

En efecto, los profetas del AT habían predicho la venida del Mesías como del «pastor de Israel». El Pastor supremo es siempre el mismo Yahvé, y el pueblo elegido es su rebaño (Sal 23; 78,70-72; 95,7; Is 40,11; Miq 2,12-13; 4,6-7). Pero, en vista de que los mayorales puestos por Dios no cumplían su deber y, en vez de apacentar la grey, se apacentaban a sí propios, Dios decide enviar a un pastor conforme a sus deseos, «según su corazón». Este pastor es el Mesías (Ez 34, especialmente v.23.31; 37,24-25; Jer 23,1-6).

La figura del «buen pastor» de la parábola es demasiado conocida para que necesite comentario (Jn 10,1-18; cf. Lc 15,4-7 par.; Mc 6,34 par.). Aquí tenemos descrita, con otro símil, la realeza de Cristo: culmina en la muerte de Jesús (v.11.17-18; cf. Mc 14,27-28), mira únicamente el bien de sus ovejas (v.10), se extiende a todos los hombres (v.16), consiste en la intimidad de conocimiento, confianza, amor recíproco (v.3-4.14) y, en fin, da la vida eterna (v.27-28).

De este modo, al mismo tiempo que es rey, él es «el pastor excelso, por la sangre del testamento eterno, nuestro Señor Jesús, a quien Dios levantó de entre los muertos» (Heb 13,20; cf. 1 Pe 2,25; 5,4). El, «el Cordero que está en el trono, los apacentará y conducirá a las fuentes de agua de la vida, y Dios enjugará de sus ojos toda lágrima» (Ap 7,17).

D. *Elaboración ulterior.*—De aquí podremos adentrarnos más en el sentido de la realeza de Cristo.

a) Rey y legislador. En primer lugar, reinar es gobernar e implica el poder de legislar. Jesucristo no sólo nos exhortó con su palabra a hacer el bien, sino que también nos dio una ley. Un hombre como Pablo, que tanto luchó contra toda absolutización de la ley, no tiene reparo en hablar de «la ley de Cristo» (Gál 6,2), a la cual él mismo se confiesa sometido (1 Cor 9,21).

Ya en el sermón de la montaña declaró Jesús con autoridad el decálogo: «Se os ha dicho...; pues bien, yo os digo...» (Mt 5,21-22.27-28.31-32.33-34.38-39.43-44). La última de esas declaraciones precisamente nos recuerda el «mandato nuevo» de Jesús. En aquel sermón proclama: «Habéis oído decir: 'Amarás a tu prójimo, y odiarás (no es necesario que ames) a tu enemigo'; pues bien, yo os digo: Amad a vuestros enemigos y orad por vuestros perseguidores» (Mt 5,43-44). En la última cena insiste: «Os doy un nuevo mandamiento: que os améis unos a otros» (Jn 13,34; 15,12.17). La observancia de este precepto es condición indispensable a su discípulo para permanecer en el amor de Dios y del mismo Cristo (Jn 14,23-24; 15,10).

Es cierto que el «mandamiento nuevo» se impone a los discípulos precisamente en cuanto lo son y en relación con los otros discípulos, sus hermanos; porque las leyes de un reino obligan directamente sólo a los súbditos dentro de su nación. Pero esto no significa que el mandamiento publicado por Jesús en la última cena, en el grupo de los suyos y en un contexto eucarístico, constriña al cristiano a amar sólo al que lo sea también como él; porque la ley del amor mutuo entre cristianos se impone como «señal» y como argumento de que Jesucristo es el Hijo de Dios, el Enviado del Padre (Jn 13,35; 17,21). Es decir, que el cristiano ama al «hermano» precisamente con el deseo de que todos lleguen a serlo. El origen y la motivación es diversa, pero la finalidad es única: ama al hermano con quien está unido en Cristo por el bautismo y la Eucaristía; y ama a quien aún no lo es, ansiando y suplicando que lo sea. Porque Jesucristo amó a los que no le amaban y oró por los que le perseguían, para atraerlos a todos hacia sí.

Jesucristo no impone más ley que la nacida intrínsecamente de la realidad misma de las cosas. Si el cristiano está obligado a amar es porque él mismo es un ser amado (cf. Jn 13,34), porque su esencia de cristiano es «permanecer en el amor del Padre» y «en el amor de Jesucristo» (cf. Jn 15,9-10); es porque vive en esa atmósfera del amor con que Dios y Jesús le aman, de modo que fuera de ella moriría por asfixia. Con otras pa-

labras: la característica peculiar de la ley de Cristo es que no impone una serie de ordenaciones positivas y positivistas, sino reduce todo a la unidad y hace brotar la ley del corazón mismo del hombre.

Por eso su ley es fácil al mismo tiempo que es severa: preceptúa el amor y exige el sacrificio; porque hay que abnegarse a sí mismo para poder amar con verdadero amor: «No hay mayor amor que dar la vida por el amigo» (Jn 15,13); por el que ya es amigo y hermano, y por aquel que queremos hacer hermano y amigo. Así fue el amor de Jesús hacia nosotros.

b) Rey y ley. En la nación el rey da la ley, pero no se identifica con ella; en muchos casos, ni siquiera está obligado a observarla. Jesucristo, por el contrario, es el rey y él mismo «es» la ley, no sólo promulgándola, sino también realizándola en sí mismo.

Jesús dio la ley, pero precedió con su ejemplo en su cumplimiento. Porque la ley suya fundamental del amor al prójimo la observó hasta dar su vida por los que aún no eran amigos para ganárselos a su amistad, e intercedió por los que le perseguían. Así es como nos dice: «Amaos unos a otros como yo os he amado» (Jn 13,34; 15,13). El realiza el ideal fijado por su ley.

Pero todavía más que por el mero ejemplo, él es la ley por identidad; porque si la ley es una norma de conducta, Jesús es la norma suprema y no puede haber otra fuera de él; si la ley propone un ideal, él es ese ideal. El es, en un sentido que Pilato no comprendía al decirlo, «el Hombre» (cf. Jn 19,5). Si para nosotros no puede haber una obligación moral que no se reduzca en último término a la de «ser hombre», he aquí al Hombre que ha realizado en sí de una manera insuperable e inimaginable lo que es ser hombre.

Ser hombre significa ser apertura al infinito, y, en concreto, apertura a Dios en el diálogo con Dios, como persona que requiere otra persona a quien entregarse y de quien recibir. Y, por vocación benigna de Dios, ser hombre es ser persona invitada al diálogo filial con Dios como Padre, en esa expansión sobrehumana que llega a tocar con sus manos el infinito, porque llega al abrazo con Dios en la intimidad de hijo. Siendo esto así, «el Hombre», el único que plenamente ha verificado esta vocación y este ideal del hombre como hijo de Dios es Jesucristo.

Ser hombre significa además apertura a todos los hombres, sin excluir a ninguno; porque todo hombre, como persona, es un ser relacional hacia toda otra persona, con quien está ligado

en la unidad de una misma naturaleza humana. Cristo es también, bajo este aspecto, «el Hombre para los hombres», que «da su vida por la multitud» incontable de los hombres (Mt 20,28) para congregarlos a todos en una familia, bajo el mismo Padre (cf. Jn 11,52).

Jesucristo no promulga una ley distinta de sí mismo. Es rey que, esencialmente y por identidad, es «la ley»; mejor diríamos: es rey y no puede menos de serlo, porque es la ley y norma, fuera de la cual no puede haber para el hombre otra norma ni otra ley. Su ley es inseparable de su persona.

En consecuencia de ello, frente a nosotros se presenta, más que «una ley» que observar, «una persona» que amar, imitar y seguir: no tenemos que sujetarnos a un precepto, sino entregarnos a esta persona, que es Jesús, el que nos amó y se entregó a todos nosotros.

c) Rey, ley interna y libertad. La tercera excelencia de la realeza de Cristo es que su ley no se inscribe en tablas de piedra, sino en los corazones de los hombres. Esa fue la insuficiencia de la ley antigua, como lo es la de toda ley externa: señala el camino que seguir, pero no da la fuerza para andarlo. Frente a la ley impotente, Dios había prometido por los profetas que la nueva alianza se haría mediante una ley impresa en el fondo de los corazones (Jer 31,31-33; 32,39).

Ley impresa en los corazones, porque Jesucristo será rey de los corazones: «Cuando yo sea puesto en alto, atraeré a mí a todos» (Jn 12,32). Su ley penetra en los corazones, porque su ley es el atractivo de una persona que nos ama como nadie ha sabido ni ha podido amar. «El amor de Cristo (hacia mí) me hace presión, ponderando que él ha muerto por todos, y sólo él... Y él murió por todos, a fin de que los que vivimos, no vivamos para nosotros mismos, sino para aquel que por nosotros murió y resucitó» (2 Cor 5,14-15).

Más aún, esta ley impresa en nuestros corazones es aquella «caridad infundida en nuestras almas por el Espíritu Santo, que en nosotros habita» (cf. Rom 5,5). Es lo que también habían predicho los profetas: «Yo os daré un corazón nuevo y un espíritu nuevo... Yo pondré mi espíritu dentro de vosotros y haré que marchéis según mi ley» (Ez 36,26-27). La excelencia de Cristo como rey es que pone su ley, la ley de la caridad, en el interior de nuestros espíritus, porque nos infunde su Espíritu, que es amor. Obedecemos a esa ley, interna a nosotros mismos, porque tenemos en nuestros corazones el Espíritu, que es amor, y nos mueve desde dentro a amar (cf. Rom 8,2). Este Espíritu es para nosotros gracia más que

ley; por eso no nos esclaviza, sino que nos da la libertad para ser santos como Dios es santo (Rom 6,14.20-22).

d) Rey, ley y recompensa. Lo mismo que Jesucristo Rey es esencialmente la ley, lo mismo él es también la recompensa. Porque ésta no es otra que «estar con él» (cf. Jn 17,24; Lc 23,43; 1 Tes 4,14.17), ser «semejantes a él, porque veremos a Dios» como él lo ve (cf. 1 Jn 3,2), y «el amor del Padre, el mismo amor con que ama a su Hijo, descansará en nosotros» (Jn 17,26). Todo esto implica el ser «coherederos», «co-reinar» con él (cf. Rom 8,17; 2 Tim 2,12), y, en fin, el que su Dios y su Padre sea nuestro Dios y nuestro Padre (cf. Jn 20,17).

e) Rey y reino. No hay rey sin reino. Del de Dios y del de Cristo se habló en otro pasaje. Meditemos ahora la idea de «unidad». Un Rey, en singular, rige un reino en unidad. «Todo reino dividido contra sí mismo está abocado a la destrucción» (Mc 3,24). La realeza de Cristo tiene como objetivo intrínseco a su esencia la unión de todos sus vasallos: «¡Que todos sean uno!... ¡Que sean uno... consumados en la unidad!» (Jn 17, 21-23). Jesucristo, en su oración solemne al Padre, no tiene otra cosa que pedir para nosotros. Como Rey y como Pastor, su oficio es «congregar en uno a los hijos de Dios dispersos», los que ya pertenecían al rebaño y los que todavía vagaban fuera del redil (Jn 11,52; 10,16). Porque él es el único que puede salvarnos, mientras que todos los que intentan guiar a los hombres «son ladrones y salteadores», que no saben más que dispersar y destruir. El es el único capaz de construir y unir, porque él es el único que ha sabido amar (cf. Jn 10,8-11).

Esta es la razón también de que la ley fundamental, mejor dicho, la única ley en su reino sea la de «que os améis unos a otros como yo os he amado» (Jn 13,34). De ella nace la ley del servicio, porque también él «no vino a ser servido, sino a servir» (Mc 10,45).

E. *Rey, sacerdote y profeta.*—La última consideración que puede ayudarnos para entender la realeza de Cristo es la comparación con su sacerdocio y su oficio profético.

Los testimonios escriturísticos y la lucubración teológica ponen en claro que la realeza de Cristo es esencialmente de carácter salvífico. Consiguientemente, no puede disociarse de su oficio profético y sacerdotal, al igual que inversamente estos oficios participaban de la autoridad y poder regios del Mesías.

En su vida pública, en la que pudiera decirse que ejercitó particularmente el oficio profético, las gentes se admiraban de que hablaba «como quien tiene potestad y autoridad» (Mt 7,29); en realidad, su palabra era eficaz para curar enfermedades y

perdonar pecados, porque para ello tenía poder (Mt 9,6), tal que el mar y los vientos, y aun los mismos espíritus infernales, le obedecían (Mt 8,27; Mc 1,27). Su oficio profético estaba investido de autoridad regia.

Su ministerio sacerdotal—considerado ahora su aspecto ritual-sacrifical— llevaba consigo el poder para salvar a los que por su medio se acercaban a Dios (Heb 7,25); por su sacrificio tuvo autoridad para establecer el nuevo pacto, cosa que pertenece propiamente al soberano; y en el Apocalipsis se nos dice que «el Cordero sacrificado es el que con (la oblación de) su sangre ha adquirido la posesión de hombres de toda raza, lengua, pueblo y nación, y les ha hecho reyes... para que reinen» (Ap 5,9-10).

Inversamente, su realeza incluye el oficio de profeta, porque él es rey precisamente para dar testimonio de la verdad (Jn 18,37); y el de sacerdote, porque es proclamado rey en el momento en que entrega su cuerpo y derrama su sangre en sacrificio por el perdón de los pecados de todos los hombres (cf. 1 Cor 11,24-25).

El triple oficio de Cristo, si bien pueden separarse los diversos aspectos que ofrece, constituye una unidad: Jesucristo es todo para nuestra salvación: «camino, verdad y vida» (Jn 14,6).

Jesucristo continuará eternamente ejerciendo en favor nuestro su triple oficio, porque eternamente nos revelará al Padre (Jn 17,26), ofrecerá al Padre nuestras adoraciones como «Sumo Sacerdote sentado a la diestra del trono de la Majestad, ministro del santuario verdadero levantado por el Señor» (Heb 8, 1-2), y nos comunicará la gloria que a él, por su realeza, le corresponde (Jn 17,22; Rom 8,18.21): Rey, Profeta y Sacerdote «por nosotros y por nuestra salvación».

5. «Juez»

El rey detenta también el poder supremo de juzgar, de ratificar la condena o de conceder el indulto. Con todo, de primer momento, la palabra sola de «juez» infunde casi terror. Pensamos, instintivamente, en un proceso criminal, donde el acusado tiembla bajo la sospecha, quizás difícil de disipar, de un crimen cometido, sobre el cual el presidente del tribunal dictaminará con severidad la sentencia. Pero hay también las causas civiles, en las que el oficio del juez no es el de condenar o absolver, sino el de defender derechos puestos en litigio. Y hoy día se llaman jueces a los que deciden los premios en

un certamen literario o atlético. He aquí tres figuras de juez: el que castiga los delitos, el que defiende los derechos y el que premia los méritos.

El título de «juez» aplicado a Yahvé en el AT recuerda la primera y segunda; aplicado en el NT a Jesucristo, evoca la primera y, con preferencia, la tercera (cf. 2 Tim 4,8).

A. *El testimonio bíblico.*—El NT afirma que Cristo es juez y explica los caracteres de su potestad judicial.

a) Jesucristo juez. La cláusula del credo en que profesamos nuestra fe en la segunda venida de Jesucristo «para juzgar a los vivos y a los muertos» está tomada al pie de la letra del NT (2 Tim 4,1; 1 Pe 4,5). Según el libro de los Actos, esta doctrina formaba parte de los temas de la predicación primitiva (Act 10,42; 17,31). En los evangelios, el mismo Jesús se atribuye este poder y oficio de juez.

Espontáneamente vienen a la memoria la descripción del juicio final por Mateo (Mt 25,31-46), y el discurso donde Jesús, en el cuarto evangelio, afirma su potestad igual a la del Padre, y en particular su potestad judicial, que el Padre ha traspasado íntegramente al Hijo (Jn 5,21-29). También Pablo dice que ante el tribunal de Cristo hemos de comparecer todos, para dar cada uno cuenta de las acciones buenas o malas hechas durante la vida (2 Cor 5,10).

El mismo poder y oficio se insinúa al hablar del «día del Señor Jesucristo» (1 Cor 1,8; 2 Cor 1,14; Flp 1,6.10; 2,16, etc.). «El día de Yahvé» era una fórmula veterotestamentaria para indicar ese día, al fin de los días, en que Dios destruiría a los enemigos del pueblo elegido, enemigos también de Yahvé, pero al mismo tiempo había de juzgar a su pueblo y cribarlo como se cierne el trigo en las eras. Es la idea que el Bautista remachaba en su predicación (cf. Lc 3,17). En el NT, una vez que se reconoce a Jesús como Mesías y Señor, «el día de Yahvé» se reintitula «día del Señor Jesucristo»; como Mesías, a él toca ejecutar la obra de Yahvé, y como Señor, participa plenamente del poder y autoridad de Dios. Hemos oído decir al mismo Jesús que su Padre ha puesto en sus manos todo el poder judicial. Es, por lo tanto, natural esa trasposición de fórmulas.

«El día de Yahvé» era considerado como «el día de la cólera de Dios», de su severidad en castigar toda clase de iniquidad y pecado. El Bautista amenazaba a su auditorio con «la ira futura» (Mt 3,7). Pero no sólo él, Juan evangelista habla de la ira de Dios que pesa sobre el incrédulo; Pablo habla de la

que sobre sí acumula el impenitente, y amonesta a los cristianos a no ilusionarse soñando que la ira de Dios no va a descargar sobre el pecador (Jn 3,36; Rom 2,5; Ef 5,6; Col 3,6).

b) Características de su poder judicial. ¿Cuáles son las características de su poder judicial? Señalemos tres.

La primera es que se trata de un verdadero poder; él, como juez, es el que decide la suerte eterna del hombre, en virtud de la potestad que para ello posee. Lo mismo que es rey, es juez. Y, con todo, puede decirse, y de hecho se dice en la misma Escritura, que el hombre se juzga a sí mismo: «El que cree en mí, no es juzgado (ni condenado); el que no cree, ése ya está juzgado (y condenado) por no haber creído en el nombre del Unigénito de Dios» (Jn 3,18). «Si alguien no oye y guarda mis palabras, no soy yo quien le juzga, porque no he venido a juzgar... El incrédulo que no acepta mis palabras, tiene ya quien le juzgue: precisamente esa palabra que yo he proclamado es la que le juzgará en el último día» (Jn 12,47-48)

Esta antinomia de ser juez y no juzgar, sino dejar que las cosas produzcan sus efectos, y, en último término, que el hombre se juzgue a sí mismo, tiene una explicación sencilla. El hombre tiene libertad para conformarse o no con la ley; pero esta ley existe por encima del hombre y posee en sí una fuerza a la cual el hombre no puede sustraerse. Es algo así como el esplendor de la luz que pone de manifiesto la belleza y la fealdad de las cosas, la bondad y la malicia de los corazones; esa belleza y bondad, o sus opuestas, fealdad y malicia, están de parte del sujeto, pero no se demuestran como tales si no es por la fuerza de la luz. El juicio de Jesús se ejecuta en virtud de la potestad que él posee, pero está determinado, bajo otro aspecto, por la discriminación hecha por el mismo hombre, que ha elegido libremente entre una actitud que «la Luz venida al mundo» hace brillar con todo lustre o acusa y repele de sí (cf. Jn 3,19-21).

Con otra comparación del Evangelio podemos decir: la savia viene de la vid; pero del sarmiento depende el permanecer en ella o no; en el primer caso, llevará fruto, no por sus mismas fuerzas, sino por la savia recibida de la vid; en el segundo, «será tirado fuera y se marchitará», en virtud de la ley orgánica de que el sarmiento separado de la vid se seca, y «lo recogerán y echarán al fuego y arderá» (cf. Jn 15,4-6).

La voluntad humana de Cristo, identificada con la voluntad divina, pero en el nivel nuestro humano, hace que la voluntad de Dios prevalezca y que ninguna voluntad creada rebelde pueda evadirse a la acción de la voluntad de Dios. Este es el

poder de juzgar. Su sentencia es simplemente la afirmación eficaz de lo que él es.

La segunda característica del poder judicial de Cristo es su universalidad. Los textos escriturísticos son explícitos. Y la razón es asimismo clara: «Para esto fue para lo que Cristo murió y volvió a la vida, para ser Señor de muertos y vivos» (Rom 14,9). Su muerte y su resurrección le han puesto en contacto con vivos y muertos, incluso con los que anteriormente a él habían vivido y muerto. El es «el Hombre». Por lo mismo, él es el juez de vivos y muertos: de todos los hombres.

Más interesante e importante es la finalidad de su poder judicial. El mismo dijo: «No he venido al mundo para juzgar (condenar), sino para salvar» (Jn 12,47). Juan contempla el ejercicio de este poder en la curación del paralítico de la piscina: «Como el Padre resucita a los muertos y les da vida, así el Hijo da vida a los que quiere, porque el Padre no juzga a nadie, sino que ha entregado al Hijo todo el juicio» (Jn 5,21-22). Juzgar es vivificar: «El que escucha mi palabra... tiene vida eterna y no incurre en la sentencia de condenación, sino que ha pasado de la muerte a la vida» (Jn 5,24). El mismo Juan comenta en otro pasaje: «Tanto amó Dios al mundo, que entregó a su Unigénito, para que todo el que crea, lejos de perderse, obtenga la vida eterna. Porque no envió Dios a su Hijo al mundo para que lo juzgue (condene), sino para que, por mediación de su Hijo, el mundo se salve» (Jn 3,16-17).

«El Juez justo» se complace en «dar la corona merecida a todos los que con amor hayan esperado su venida» y hayan vencido en el combate de la fe (2 Tim 4,7-8; 1 Tim 6,12). No podíamos nosotros apropiárnosla por nuestras manos; era necesario quien tuviese autoridad para ponerla sobre nuestras cabezas: Cristo, como juez de vivos y muertos.

Dijimos antes que el tema de Jesucristo juez entraba entre los de la predicación primitiva, y allí mismo observamos que se insiste en este aspecto «salvífico» de la potestad de Cristo resucitado. Porque se exhorta a la conversión en atención a la futura «consolación» y «restauración de todas las cosas», se promete el «perdón de los pecados» de modo que «nos salvemos de la cólera divina», y se nos anima con la idea de que esperamos de los cielos al Hijo de Dios, a quien Dios resucitó de los muertos, a Jesús que nos libra de la ira por venir (Act 3,20-21; 5,31; 10,43; 13,38; Rom 5,9; 1 Tes 1,10). Con esta esperanza del refrigerio eterno y con este amor al que nos protege de la venganza severa de Dios, la Iglesia no cesa de repetir: «¡Maranatha! ¡Ven, Señor Jesús!» (1 Cor 16, 22; Ap 22,17.20).

Tan eficaz es el poder judicial salvífico de Cristo, que hace partícipes de él, no sólo a los apóstoles (Mt 19,28), sino también a todos sus elegidos (1 Cor 6,2-3). Porque si Jesús es la norma suprema y la sentencia justa, todos los que con él se conforman y configuran participan de la misma rectitud y justicia.

B. *Ampliaciones teológicas.*—Como en el párrafo anterior, añadiremos un par de ampliaciones teológicas.

a) Origen de su potestad judicial. El poder judicial de Jesucristo acompaña a su realeza. El fundamento último es su filiación divina, como lo expresó él mismo: «El Padre muestra todas sus obras al Hijo... El Padre ha traspasado al Hijo todo el poder de juzgar» (Jn 5,20-22). Pero, nótese bien, es la filiación divina del Hijo hecho hombre (v.27), porque el Padre se ha dignado mostrarse a los hombres en y por su Hijo, de modo que ya no es posible honrar al Padre más que honrando a su Hijo hecho hombre (v.23). La voluntad y santidad de Dios, que es la norma suprema de toda bondad moral, se ha manifestado concretamente en la voluntad humana de Jesús, conforme en todo con la divina (v.30).

Por su conformidad con la del Padre, la voluntad de Cristo-hombre tiene el poder de dominar toda otra voluntad humana: de juzgar y sojuzgar. Y esto por ser «el Hijo del hombre», Dios-hombre. En consecuencia, originariamente ya, en virtud de la encarnación. Pero, si la voluntad humana de Cristo hubo de hacerse conforme con la divina a lo largo de su vida, y hubo de consumarse en su pasión y muerte, y hubo de ser aceptada por su Padre en la resurrección, es lógico que la potestad judicial competa a Cristo propia y plenariamente en virtud de su muerte-resurrección; «para esto murió y volvió a la vida: para dominar sobre muertos y vivos» (Rom 14,9).

b) La norma y el acto judicial. Hemos dicho antes que la ley de Cristo Rey es él mismo en persona, porque otra norma no puede existir. Esto trae como consecuencia que la norma o criterio para el juicio ha de ser el mismo Jesucristo. Decisiva es, por lo tanto, nuestra actitud respecto de él. El criterio según el cual seremos juzgados es, con otras palabras, no el cumplimiento de una ley, ni siquiera, podríamos casi decir, el de los diez mandamientos, sino la entrega a una persona, Jesucristo; los diez mandamientos no son para nosotros más que la formulación de una serie de actitudes en las cuales se debe traducir en casos concretos nuestra actitud hacia el Señor.

Juan en su evangelio ha reducido esta actitud fundamental necesaria a dos actos: el de creer en Jesús y el de amar al prójimo, a quien Jesús amó y en quien Jesús está presente.

Mateo, en la escena del último juicio, pone también como norma esta actitud de amor y servicio a Jesucristo en nuestro prójimo, donde él está presente aunque no le veamos. Nuestro deber fundamental, la perfección humana a que tenemos que aspirar, no es más que la formación de aquel «hombre perfecto» de que habla Pablo, la obtención de «la madurez y plenitud de Cristo» (Ef 4,13); porque el hombre sólo puede llegar a su perfección en esta plenitud de Cristo: del «Cristo todo», en frase de Agustín; del «Cuerpo de Cristo», en fórmula de Pablo; de la Iglesia, de la comunidad humana incorporada a su Cabeza. Por eso, lo que se hace a uno de «estos pequeños» se hace a Cristo, porque ellos son «sus hermanos» (cf. Mt 25,40), y con nuestra acción en favor de uno de ellos contribuimos a la «plenitud de Cristo».

De aquí podremos comprender en qué consistirá el «acto judicial»: el último juicio. Dramatizaciones escénicas, como la de Mateo (Mt 25,31-46), son útiles en cuanto que necesitamos símbolos y alegorías para explicarnos aquellos eventos supratemporales y trascendentes, escatológicos. Pero, si queremos prescindir de ellas, habremos de decir más o menos lo siguiente: la parusía, la resurrección universal, el juicio final, son eventos de salvación simultáneos, porque ya ha cesado el tiempo; son el evento eterno de la manifestación gloriosa de «la plenitud de Cristo en sí y en su Iglesia»; lo que no esté incorporado a esta plenitud de Cristo, se hundirá por toda la eternidad, como un astro sin luz, en las tinieblas espesas del vacío (cf. Jds 13).

c) La actitud cristiana.—Esto determina la actitud y la mentalidad cristiana en relación con Cristo como juez: se deriva, en resumidas cuentas, de esa situación dialéctica de «haber sido salvados», pero todavía sólo «en esperanza» (cf. Rom 8,24). No es necesario alargarse en describirla; bastará con citar sin comentario dos pasajes de la epístola a los Filipenses. El primero dice: «Con temor y temblor trabajad por obtener la salvación». El segundo dice: «Nuestra ciudadanía es de los cielos; de allí esperamos ansiosamente a nuestro salvador, Jesucristo nuestro Señor, que transfigurará estos cuerpos miserables nuestros (a nosotros en nuestra totalidad humana) configurándolos a su Cuerpo glorioso (a su humanidad glorificada) con el poder irresistible con que él se someterá todas las cosas» (Flp 2,12; 3,20-21).

6. «Salvador»

Pablo acaba de decirnos que «esperamos con ansia a nuestro Salvador, al Señor Jesucristo» (Flp 3,20). En esta frase encontramos unidos los dos últimos títulos que vamos a examinar.

Primero el de «Salvador». Como título de Cristo—en forma sustantival—es poco usado en el NT, a pesar de que nuestra salvación se atribuye a su acción, especialmente en los escritos de Pablo y Juan. En cambio, ha venido a ser uno de los más usados en el lenguaje cristiano, corriendo parejas con el de «Señor», si bien en la liturgia prevalece este último. De todos modos no debemos pasarlo por alto, porque su empleo, aunque relativamente parco, es muy significativo.

A. *Como título divino.*—«Salvador» es, en el AT, un atributo del mismo Yahvé (v.gr., Dt 32,15; Sal 25,5; Is 12,2; 45,22); es un título divino. En el NT sigue siéndolo, pero con la peculiaridad de que se aplica también a Jesucristo. En concreto, de las veinticuatro veces que este sustantivo aparece, una tercera parte es en aposición al nombre de Dios, dos terceras partes es epíteto de Jesucristo. Es un ejemplo más del deslizamiento de atributos divinos hacia Cristo, índice de la fe en la divinidad de Jesús, sin la cual tales atribuciones serían blasfemas.

B. *La acción salvadora.*—Que Jesús sea salvador lo dice su mismo nombre de «Jesús» (Mt 1,21), y como salvador es anunciado en su nacimiento (Lc 2,11). Pero su acción salvífica comienza a manifestarse con su vida pública. Aunque durante ella sólo una vez oímos darle ese título, por los samaritanos de Sicar (Jn 4,42), Jesús mismo afirma que ha venido a salvar lo que estaba perdido (Lc 19,10). Mateo dos veces pone en boca de los discípulos la súplica urgente: «Señor, sálvanos» (Mt 8,25; 14,30). Sin embargo, sus milagros, como se dijo al hablar de ellos, no eran más que símbolos y esbozos prometedores de la futura salvación, no la salvación misma.

Tampoco es propiamente salvador en su pasión; al contrario, él pide «ser salvado» de aquella hora; y, sin embargo, era necesario que atravesase por ella para ser salvador, que era para lo que había sido enviado (cf. Jn 12,27.47; 3,17); porque era menester que llegase a su perfección y consumación por el sufrimiento, de manera que, salvado él mismo de la muerte por su Padre mediante la resurrección, viniese a ser autor de salvación para nosotros (cf. Heb 2,10; 5,7.9). La pasión, más que ejercicio de su acción salvadora, es la condición y el camino para obtener el poder de salvarnos.

Donde propiamente Jesucristo fue constituido Salvador es en su resurrección: la promesa de Dios de dar un salvador se cumple al resucitar Dios a Jesús (Act 13,23.33). También en un sermón de Pedro se conecta este título con la exaltación de Jesús y con el perdón de los pecados, que es don derivado de esa misma exaltación (Act 5,31); de igual modo, en la epístola a los Romanos (Rom 5,10; cf. Ef 2,5); lo mismo que se enlaza con la resurrección la efusión del Espíritu «por medio de nuestro Salvador Jesucristo» (Tit 3,6).

Pero la acción salvífica estrictamente dicha se refiere a la redención escatológica que aún esperamos, esa redención de toda nuestra persona humana con todo lo que implica (cf. Rom 8,23-24). Cristo es salvador, en el pleno sentido de la palabra, en su parusía; así es como «esperamos la manifestación de la gloria de nuestro Salvador Jesucristo» (Tit 2,1; 1 Tes 1,10; Flp 3,20), porque en ella es cuando se muestra como salvador, que «ha destruido la muerte y ha hecho resplandecer la vida y la incorruptibilidad» (2 Tim 1,10).

Su acción salvífica se consuma en la parusía, pero en virtud de su resurrección: «Por permanecer eternamente, tiene ya poder de salvar a todos los que por su mediación se acercan a Dios» (Heb 7,25); por eso, ya desde el presente, «no se ha dado otro nombre por el que podamos salvarnos» (Act 4,12).

La misma idea se enuncia en el apelativo, menos frecuente, de «Autor de la vida» (Act 3,15; 5,31, unido con «Salvador»; Heb 2,10).

C. *Consecuencias.*—Las consecuencias que de estas ideas se derivan son claras.

Jesucristo es el Salvador único. No hay auto-salvación; porque el suyo es el único nombre en que podemos salvarnos; nadie va al Padre si no es por él (Jn 14,4). Por ser el único, es el Salvador universal: «Salvador del mundo» (cf. Jn 4,42; 1 Jn 4, 14). Siendo salvador es «para nosotros». Siendo salvador, su deseo es salvar, y sólo queda excluido de su salvación el que se obstina en no acogerla. Siendo salvador, salva al hombre entero, en su individualidad espiritual-material y en su personalidad social-histórica, eclesial: «Salvador de su Cuerpo», la Iglesia (Ef 5,23).

Todavía más: es salvador que identifica consigo mismo la salvación, lo mismo que identifica consigo la resurrección y la vida; porque nuestra salvación, y nuestra resurrección y nuestra vida no es algo que se nos da distinto de Jesucristo, sino es la incorporación en él. Toda la llamada «mística» paulina y

joanea del «en Cristo» y «con Cristo» y «permanecer en Cristo y Cristo en mí» no quiere decir más que esto. Ya lo hemos dicho en otras ocasiones: no tenemos enfrente de nosotros «algo» que pueda llamarse vida, o redención, o salvación, sino «alguien»: una «persona» que es redención, y resurrección, y vida y salvación.

Finalmente, él es salvador en virtud de la acción del Padre, que «le salvó de la muerte» (cf. Heb 5,7), y al salvarle a él nos salvó a nosotros en él; porque «Dios amó tanto al mundo, que entregó a su Hijo... para que el mundo se salve por él» (Jn 3, 16-17). Nuestra salvación, no en particular la de cada individuo, sino la de la Iglesia y de los que a ella en alguna forma pertenecen, está ya sellada por aquel amén de Dios que, salvando a su Hijo, le constituyó «Salvador del mundo» y «salvación».

7. «Señor»

Con esto venimos ya al título que resume todos los demás y que se pone de relieve en el himno cristológico de la carta a los Filipenses: «el nombre sobre todo nombre», «Señor» (Flp 2,9-11). Después del nombre propio de «Jesús» y del título de «Cristo», convertido en nombre propio, el de «Señor» es el más frecuentemente usado; más aún, es el que casi exclusivamente se aplica a él: «nosotros reconocemos a un solo Dios, el Padre, y a un solo Señor, Jesucristo» (1 Cor 8,6). Bajo este respecto, este título es el más bíblico de los que se le atribuyen.

De su valor como «título divino» se habló en otro lugar. Aquí, pues, consideramos el sentido del señorío que con él se significa.

A. *Origen de este título.*—Se discute si el origen de este título y de su aplicación a Jesucristo es judaico o helenístico.

Es indudable que se emplea en ambiente helenístico, y precisamente en contraposición con las ideas paganas, como se ve claramente en el texto arriba citado, que, leído íntegro, dice así: «Aunque es verdad que hay muchos llamados dioses, en el cielo o en la tierra, porque, sí, hay multitud de dioses y de señores (los dioses del politeísmo, los héroes apoteosizados, los emperadores o reyes adorados como dioses y respetados como señores; cf. Act 25,26), en cambio, para nosotros, no hay más que un Dios, el Padre, de quien proceden todas las cosas y para quien nosotros somos, y un sólo Señor, Jesucristo, por quien todo existe y por quien nosotros somos» (1 Cor 8,5-6).

Pero no fue por primera vez, al entrar en contacto con el mundo pagano, cuando la Iglesia empezó a usar este título de Cristo. Porque ya desde los principios fue ésta la fórmula quizá más antigua para expresar la fe en Jesús, «exaltado por la diestra de Dios» y «sentado a la diestra del Padre». En el salmo que prenuncia la exaltación del Mesías a la participación en el trono divino se le apellidaba «Señor»: «Dijo el Señor (Dios) a mi Señor (el Mesías): 'Siéntate a mi diestra'...» (Sal 110,1). Este texto lo encontramos ya citado en el primer sermón público de Pedro, con la conclusión de que, por aquella exaltación, Jesús había sido constituido «Señor y Cristo» (Act 2,34-36). Y ciertamente la expresión «Maranatha» citada por Pablo (1 Cor 16,22) no fue inventada en las comunidades de procedencia helenística.

En conclusión, parece más razonable asignar como origen de este título la Iglesia primitiva palestinense.

B. *Razón de la preferencia por este título.*—El hecho es que el título de «Señor» es el que cristaliza la fe cristiana desde los primeros años de la Iglesia, tanto en las comunidades palestinenses como en las helenísticas (cf., v.gr., Act 2,36; 5,14; 8,16; 9,1.35.42; 10,36; 11,20-24; 13,49, etc.), sobre todo una vez que el título de «Mesías» o «Cristo» pasó pronto a emplearse como sobrenombre de Jesús.

Y ocurre preguntar qué motivos o razones indujeron a la Iglesia primitiva a preferir este título abandonando otros. Una de ellas pudo ser su mayor inteligibilidad: otros, como el de Mesías o Hijo del hombre, presuponían un conocimiento del AT, del que carecían los oyentes de origen no judío. Otra razón pudo ser su alcance más amplio que el de otros títulos, como los de profeta o juez. Pero tal vez hay que buscar una razón más profunda y más psicológica: de parte del título mismo y de parte de los apóstoles que implantan su uso.

En efecto, como en el apartado siguiente detallaremos, el título de «Señor» comienza a brotar a los labios de los apóstoles a partir de la resurrección. La Magdalena corre a los apóstoles a decirles que ha visto «al Señor» (Jn 20,18). El primer anuncio de la resurrección hecho por los discípulos suena: «El Señor ha resucitado y se ha aparecido a Simón» (Lc 24,34). La primera aparición del resucitado a sus discípulos produce en ellos, según Juan, un gozo inmenso «al ver al Señor» (Jn 20,20). Y Tomás prorrumpe espontáneamente en la profesión de fe: «Señor mío y Dios mío» (Jn 20,28). Más tarde, Pablo, al aparecérsele Jesús resucitado en la cercanía de Damasco, aun antes de conocerlo, le llama con ese nombre: «¿Quién eres,

Señor?» (Act 9,8; 22,8; 26,15). Y esa aparición del Señor le impresionó tan profundamente, que al recordarla no puede menos de exclamar: «He visto al Señor» (1 Cor 9,1).

Resumiendo, podríamos decir: la reacción psicológica de los que vieron a Jesús resucitado no supo expresarse con otra palabra: «es el Señor». Ni los títulos de Mesías o Hijo del hombre, de profeta o sumo sacerdote, de rey o de Logos, hubieran podido manifestar aquella impresión recibida al verlo. Sólo un nombre podía expresarla: el nombre de «Señor». En análisis, en él están contenidos todos los otros títulos; pero aquella impresión psicológica no podía diluirse en análisis: necesitaba una palabra con que decirlo todo: «es el Señor». Esta palabra, la misma que usaban para hablar de Dios, y la misma que en el mundo ambiente oían emplear al hablar de los emperadores divinizados, parecía resumir todo lo que puede imaginarse de grandeza sobrehumana o de majestad divina.

O por mejor decir: el título de Señor tiene un acorde de poder y de bondad, de majestad y de sencillez, de alteza y de cercanía, que no encontraban fácilmente en otros títulos. Es «Señor», pero es «mi» Señor; de modo que yo soy totalmente, porque él se digna ser mío. Al aparecerse a sus discípulos no puede menos de mostrarse como «Señor», pero al verlo sus discípulos «se alegran» (Jn 20,20). Pablo, desde aquel momento en que «vio al Señor», no sabe ya pensar en otra cosa que en ésta: «Vivamos o muramos, del Señor somos; si vivimos, para el Señor vivimos; y si morimos, morimos para el Señor» (Rom 14,8); idea que es simplemente eco y traducción del sentimiento profundo que se apoderó de él en la aparición de Damasco: «Señor, ¿qué quieres que haga?» (Act 22,10).

Los que lo vieron en su «gloria» de resucitado, si quieren darle un título, no hallan otro mejor que el de «Señor». El es Señor: somos de él, y de él es el universo entero, porque como a Señor se le ha dado «todo el poder en el cielo y en la tierra» (Mt 28,18). Es Señor con la autoridad del que manda y es obedecido, porque su voluntad domina por encima de todo: «Echad la red a la derecha y hallaréis pesca..., y se llenó la red de peces, hasta el punto de no poderla casi arrastrar... Es el Señor...» «Señor, tú todo lo sabes; tú sabes que te amo... Apacienta mis ovejas...» «Señor, y éste ¿qué?... Tú sígueme» (Jn 21,6-7.17.21). Señorío y soberanía con la serenidad tranquila del que todo lo puede. Y al mismo tiempo soberanía y señorío que comparte el pan y el pez con los suyos, con esos mismos a quienes, sin pedirles consejo, da órdenes. Soberanía que subyuga, pero no oprime.

Todo esto experimentaron los que lo vieron, y todo esto quieren expresar al llamarle «Señor». Sin miedo a rebajarse, pueden apellidarse a sí mismos «siervos de Jesucristo» (Rom 1, 1; Flp 1,1, etc.), y aun «siervos vuestros», de los creyentes, porque «proclaman a Jesucristo Señor» (2 Cor 4,5). Son siervos, que aman a su Señor tanto, que ni pueden imaginarse que haya quien no le ame (cf. 1 Cor 16,22).

Al mismo tiempo, ante él, como ante quien ha recibido «todo poder en el cielo y en la tierra» (Mt 28,18), se postran en adoración suplicante: «Señor, sálvanos, para que no perezcamos» (Mt 8,25).

De hecho, el título de «Señor» es, entre todos los demás, el de acento más pascual, el de uso más tradicional, el de dinamismo más eclesial y el de resonancia más litúrgica.

C. *Fundamento del señorío de Cristo.*—Como se ha dicho de otros títulos, el fundamento para dar a Jesucristo el título de «Señor» es su resurrección; pero la primera raíz es, naturalmente, la encarnación.

No nos extrañará, por tanto, que Isabel salude a María como a «la Madre de mi Señor» (Lc 1,43), ni que los ángeles anuncien a los pastores de Belén el nacimiento «del Salvador, que es el Cristo Señor» (Lc 2,11); ni que Pablo hable de «nuestro Señor Jesucristo, que, siendo rico, se hizo pobre por nosotros» (2 Cor 8,9). Estas fórmulas pueden emplearse por anticipación, como ya dijimos, a la manera que nosotros hablamos del nacimiento de un sabio o un santo. Con la diferencia en el caso de Jesús de que, por razón de su filiación divina, tiene en sí mismo el principio y raíz de su señorío.

También Pablo cita como palabras «del Señor» enseñanzas dadas por Jesús durante su vida pública (1 Cor 7,10-12; 11,23; 1 Tes 4,15; cf. Act 20,34); a pesar de que él mismo en otros pasajes paladinamente asevera que Jesús fue exaltado como Señor en su resurrección.

Los evangelios son muy parcos en aplicar este título a Jesús durante su ministerio, porque en la mayoría de los casos, el apelativo de «Señor» no es más que la fórmula ordinaria de cortesía, sin implicaciones religiosas ni trascendentales. Lucas sí lo emplea con relativa frecuencia para designar a Jesús durante ese período: unas veinte veces en las secciones propias. Juan, en cambio, fuera de dos pasajes, que pueden considerarse como adiciones redaccionales (Jn 6, 23; 11,2), lo reserva para designar a Jesús resucitado (Jn 20, 2.13.18.20.25.28; 21,7.12).

De hecho, el único caso en que este título, con sentido religioso, se lo atribuye Jesús a sí mismo durante su vida es

al reivindicar para sí la autoridad de «Señor del sábado» (Mc 2,28 par.). Con todo, en otros muchos pasajes de los evangelios se trasluce la fe de los evangelistas en el «señorío» de Jesús, transportada prolépticamente al período de la vida pública; como cuando Mateo pone en labios de los discípulos, en medio de la tormenta, aquella súplica de tenor tan cristiano y litúrgico: «¡Señor, sálvanos!» (Mt 8,25; 14,30).

Si de Jesús durante su ministerio público se puede hablar anticipadamente como del «Señor», también se podrá aplicar este título a Jesús crucificado (cf. 1 Cor 2,8). Pero todas éstas, repetimos, son más bien excepciones por anticipación.

Porque la afirmación de Pedro en sus sermones de los Actos y de Pablo en sus epístolas es taxativamente que Jesús «fue constituido» o «llegó a ser» «Señor» en virtud de su resurrección. Ser resucitado y ser Señor se identifican.

Permítasenos insistir una vez más en este devenir de Jesús, sin el cual la encarnación no hubiera sido real, sino una mascarada. El himno cristológico que hemos tomado como punto de partida para estos capítulos es explícito: Jesucristo durante su vida terrestre no fue «Señor», sino que se hizo o, más correctamente, «fue hecho» Señor por el Padre al ser resucitado por él (cf. Col 1,18; Ap 1,5). Por eso son inseparables la fe en la resurrección y la confesión de Jesús como «Señor» (Rom 10,9; 1 Cor 12,3).

Por otra parte, se comprende también que la manifestación plena de su señorío coincida con la de su resurrección, a saber, con la parusía. Esta será «la revelación del Señor» (1 Cor 1,7; 2 Tes 1,7; 1 Pe 1,7.13; 4,13) en «el día del Señor» (1 Tes 5,1; 2 Tes 4,3; Flp 1,6; 2,16; 1 Cor 1,8; 2 Cor 1,14); y en ella el Señor, a quien esperamos, nos asociará y asimilará a su gloria (Flp 3,20-21; Col 3,4).

D. *Notas características.*—No creemos necesario insistir en aquellas propiedades del señorío de Jesucristo comunes a otros títulos anteriormente considerados, especialmente su sentido o finalidad salvífica. Los textos abundan (v.gr., Rom 10,12-13; 1 Cor 15,25-26; 2 Cor 3,18; 1,20-22 con el símil de «Cabeza»), y en algunos, quizás por adaptación a la mentalidad helénica o al uso del lenguaje, se juntan los títulos de Salvador y Señor (Flp 3,20; 2 Pe 1,11; 2,20; 3,2.18).

Otra nota que se recalca es la universalidad: Jesucristo es Señor de todas las cosas; en especial, y es lo que a nosotros nos toca directamente, es Señor de todos los hombres, de los que antes de él habían muerto y de los que después de él viven y mueren: «Para esto murió y volvió a la vida, para se-

ñorear sobre muertos y vivos» (Rom 14,9). Universal, por lo mismo, en el tiempo; porque «tiene un nombre por encima de todo nombre, llámese principio, o poder, o fuerza, o señorío, y no sólo en el eón presente, sino también en el futuro» (Ef 1, 21; Flp 2,10; Ap 17,14). No hay ni puede haber más que «un Señor» (1 Cor 8,6). En esto no es menester detenerse más.

La universalidad salvífica del señorío de Cristo hace pensar en la consumación escatológica. Pero aquí ocurre reflexionar un momento sobre el devenir de este señorío. Porque, si hemos visto que Cristo no se presentó desde el comienzo como Señor, sino que obtuvo plenamente esta dignidad en su resurrección, tal vez podamos decir también que su señorío, obtenido en su entronización, tiene su devenir hasta la parusía. El es Señor, pero todavía su señorío queda, no sólo por manifestarse, sino, además, por implantarse: es un señorío en devenir.

Por de pronto, es Señor en la Iglesia, en la comunidad de los que le reconocen y aman como Señor; porque «Dios nos arrancó al poder de las tinieblas y nos traspasó al reino de su Hijo amado» (Col 1,13). Ahí hemos sido libertados de la servidumbre al pecado y a toda otra tiranía (Rom 6,14), para servir solamente a nuestro verdadero Señor (Col 3,24; Ef 6,7); de modo que, como su título de honor es el de «Señor», el nuestro es el de «siervos de Jesucristo» (cf. Rom 1,1; Gál 1,10; Flp 1,1; Sant 1,1, etc.), sin diferencias sociales y terrenas (cf. 1 Cor 7,22; Rom 14,4-6); porque, en fin de cuentas, «en vida o en muerte somos del Señor: si vivimos, para él vivimos; y si morimos, para él morimos; porque él murió y volvió a la vida para ser Señor de vivos y muertos» (Rom 14,7-9). Como Señor de la Iglesia, él es su Cabeza (Ef 1,22; Col 1,18-20, etc.); él la dirige en todo, él reparte en ella oficios y responsabilidades (1 Cor 4,19; 12,5; 7,17; cf. 2 Cor 10,8; 13,10), si bien hay, aun dentro de la Iglesia, quienes no le obedecen como a Señor y se rebelan contra él (Rom 16,18).

Pero fuera de la Iglesia quedan por subyugar a su señorío todos esos poderes satánicos (Ef 2,2-3), todas esas potencias malvadas que se oponen al establecimiento del señorío de Cristo y del reinado de Dios (cf. 1 Cor 2,6; 15,24-25). Porque desde que él fue constituido Señor y se inauguró la época de su primacía sobre la tierra «está trabajando activamente el misterio de la impiedad»: de esa impiedad escatológica [b] que despliega todas las energías de su fuerza bruta y de su astucia para resistir a la dominación salvífica universal del único Señor. Esa impiedad es «el pecado» fundamental

[b] ἀνομία.

(1 Jn 3,4), y recibe el nombre de «anti-cristo»: una actitud anti-cristiana, incorporada sea en un individuo, sea en una serie indefinida de individuos (cf. 1 Jn 2,18.22; 2 Tes 2,8). Anti-cristo es, según Juan, todo el que rehúsa confesar a Jesús; y «espíritu del anti-cristo» es el que retiene al hombre de decidirse por Jesús (1 Jn 4,3).

La guerra contra el Señor, llevada furiosamente por el anticristo en sus múltiples formas, especialmente en la de persecución violenta de la Iglesia y en la de seducción astuta del débil en su fe, es la que en figuras e imágenes apocalípticas describe el último libro del NT. Aparece en escena «la bestia», con su ejército de reyes tributarios, aliados «en campaña contra el Cordero..., que es el Señor de los señores y el Rey de los reyes, acompañado del cortejo de los suyos, sus llamados, sus escogidos, sus fieles» (Ap 17,13-14), y paralelamente, «la bestia, con su falso profeta, el que en servicio de la bestia hacía prodigios para seducir las gentes» (Ap 19,20). Todos esos enemigos del «Verbo de Dios, Rey de reyes y Señor de señores», serán vencidos y exterminados (Ap 19, 13.16.19-21).

Pero todo esto quiere decir que el señorío de Jesucristo todavía está por establecerse.

De aquí procede esa tensión de la época escatológica presente: tensión de combate (cf. 1 Cor 15,25). El cristiano no es, ni puede ser, un mero espectador: él está en lucha contra todas esas potestades del mal que se esfuerzan por formar la atmósfera anticristiana (cf. Ef 2,2-3), y siente la necesidad de «armarse con la armadura de Dios», con aquella panoplia descrita varias veces por Pablo (Ef 6,12-17; 1 Tes 5,8) con que nos arma el mismo Señor nuestro Jesucristo (cf. 1 Tes 1,3). Esta lucha, llevada con armas espirituales: la fe, la sinceridad, el testimonio del Evangelio, la constancia de la esperanza, el trabajo de la caridad (véanse los textos citados), es la razón de ser de la Iglesia. Jesucristo es Señor en su Iglesia para llegar a ser Señor de todos los hombres por la acción de la Iglesia. Porque «es necesario que él llegue a reinar» (1 Cor 15,25); pero quiere llegar a reinar mediante su Iglesia, que es el lugar de su presencia al mundo como «Señor».

* * *

Concluyamos brevemente este largo capítulo con la mirada esperanzadora al futuro. Porque los títulos que hemos examinado tienen, es cierto, un arraigo en la preexistencia trascendente, creadora y salvadora, y tuvieron un desarrollo pro-

gresivo dentro de la historia hasta llegar a su plenitud en la glorificación del Señor. Pero no son privilegios suyos egoísticamente individuales, sino promesas universales de salvación para todos nosotros. En ellas se apoya nuestra esperanza cristiana y de ellas arranca nuestro dinamismo hacia el logro de la soberanía benéfica del Mesías-Rey, hacia la manifestación consoladora del Juez-Salvador, hacia la venida del Señor Jesús, hacia la configuración nuestra, de toda la Iglesia, de todos los hombres, con la imagen del Hijo de Dios: «¡Ven, Señor Jesús!» (Ap 22,20).

CAPÍTULO 30

LA RESURRECCION DE JESUS Y LA EFUSION DEL ESPIRITU SANTO

1. *El Espíritu Santo y la resurrección de Jesús.*
2. *La promesa del Espíritu Santo:* A. En el Antiguo Testamento. B. En el Nuevo Testamento.
3. *Pascua y Pentecostés.*
4. *Por qué antes «no había Espíritu».*
5. *La tríada: Señor-Espíritu-Iglesia:* A. En la predicación. B. En la liturgia. C. En la vida cristiana.

BIBLIOGRAFIA

O. BETZ, *Der Paraklet. Fürsprecher im häretischen Spätjudentum, im Johannes-evangelium und in den neugefundenen gnostischen Schriften* (Leiden, Brill, 1963); S. H. HOOKE, *The Spirit was not yet:* NTSt 9 (1963) 372-380; C. F. SLEEPER, *Pentecost and Resurrection:* JBL 84 (1965) 389-399; L. SWAIN, *Pentecost and the New Covenant:* ClRev 51 (1966) 369-377; R. E. BROWN, *The Paraclete in the Fourth Gospel:* NTSt 13 (1967) 113-132; Y. CONGAR, *Pneumatologie et «christomonisme» dans la tradition latine:* ETL 45 (1969) 394-416; S. LYONNET, *Presencia de Cristo y de su Espíritu en el hombre:* Conc 50 (1969) 566-578; F. BOURASSA, *Questions de Théologie Trinitaire* (Ro, Università Gregoriana, 1970); J. KREMER, *Pfingstbericht und Pfingstgeschehen:* SBS 63/64; ULRICH MÜLLER, *Die Parakletenvorstellung im Johannesevangelium:* ZTK 71 (1974) 31-77; E. BAILLEUX, *Le Christ et son Esprit:* RevThom (1973) 373-400; E. MALATESTA, *The Spirit/Paraclete in the Fourth Gospel:* Bibl 54 (1973) 539-550; D. MOLLAT, *Cristo, emisor del Espíritu en San Juan,* en *La Trinidad en la Biblia* (Slm 1973) p.165-184; S. CIPRIANI, *Cristo, revelador del Padre y emisor del Espíritu en San Pablo:* ibid., p.185-212.

MySal III-II p.546-559; DUQUOC, p.453-462; TWNT: πνεῦμα: VI 441-443.

«Os enviaré de la parte del Padre al Paráclito, al Espíritu de la verdad» (Jn 15,26).

En los capítulos precedentes se ha aludido varias veces a la efusión del Espíritu Santo; pero preferimos no entretenernos allí en este tema, porque merece un estudio detenido, al que vamos a dedicarnos ahora.

Como en su título se expresa, dejando aparte otros aspectos de la persona del Espíritu Santo en el seno de la Trinidad y su obra de santificación en la Iglesia y en el justo, aquí sólo queremos estudiar su acción en cuanto relacionada con la resurrección del Señor.

1. El Espíritu Santo y la resurrección de Jesús

Ante todo, hay que decir una palabra sobre la intervención del Espíritu Santo en la resurrección del Señor.

En toda la vida de Jesucristo, desde el momento de la encarnación, lo hemos contemplado presente y operante. El cubre con su sombra a María, la Virgen, de modo que lo que de ella va a nacer será santo desde sus comienzos, por ser Hijo de Dios (Mt 1,18.20; Lc 1,35). El desciende sobre Jesús en el bautismo, consagrándolo para su misión de predicar el reino de Dios (Mt 3,16; Mc 1,10; Lc 3,32; Jn 1,32-33). El guía a Jesús al desierto y a Galilea (Mt 4,1; Mc 1,12; Lc 4,1.14). Del Espíritu Santo está lleno Jesucristo (Mt 12,18; Lc 4,17-21; Act 10,38), con su poder hace milagros (Mt 12,28) y bajo su influencia se regocija al ver la fe de los sencillos de corazón (Lc 10,21). La misma oblación de su sangre en el Calvario, en cuanto que es una realidad celeste más que terrena, por pertenecer a la nueva esfera de existencia, está embebida en «el espíritu eternal» (Heb 9,14).

En cuanto a la resurrección, ésta se atribuye también al Espíritu Santo, no como a agente principal, que, como dijimos, es sólo el Padre, sino como a la «fuerza» con que el Padre ha resucitado de la muerte a su Hijo (cf. Ef 1,19-20).

Pero, sobre todo, la intervención del Espíritu parece necesaria para la total transformación de Jesús en «espíritu vivificante» (cf. 1 Cor 15,45). Porque, en su existencia terrestre, Jesús había nacido, «según la carne», de la familia de David y, aunque sin pecado personalmente, no menos por eso había tomado «la carne de pecado», con las debilidades y limitacio-

nes que comporta. Una de ellas es la de no gozar plenamente de «la fuerza del Espíritu de santidad»; ésta la alcanza en virtud de la resurrección (cf. Rom 1,3-4; 8,3). «Porque, si hay un cuerpo 'psíquico'», que vive sólo con la vida deleznable natural («nepes»), como la que vivió Cristo hasta su resurrección, «también hay un cuerpo 'pneumático'», que está impregnado de la vida del Espíritu de Dios («rûah») y fue el que adquirió Cristo al resucitar. También para él, por razón de su *kénosis*, «primero fue lo psíquico y después lo pneumático»; así es cómo él «llegó a ser espíritu vivificante» (cf. 1 Cor 15,44-46). «Cristo murió según la carne, y ha sido vivificado según el Espíritu» (1 Pe 3,18).

Esto no implica ninguna subordinación de la persona divina del Hijo respecto del Espíritu Santo en su misma divinidad: el Hijo no procede del Espíritu ni recibe de él nada; pero aquí no se habla de las relaciones entre dos personas divinas dentro de la Santísima Trinidad, sino de la relación del Espíritu Santo con el Hijo hecho hombre. En este aspecto, lo mismo que no hay dificultad en decir que el Espíritu santificó a Jesús en su vida terrestre, tampoco la hay en decir que le «espiritualizó» en su resurrección, el motivo y el modo como ello se realiza son esencialmente diferentes respecto de Jesucristo y de nosotros: es «su» Espíritu.

El Espíritu Santo procede del Padre por el Hijo y, por pericóresis, es inseparable de él como Espíritu suyo. Su presencia produce necesariamente el efecto de santificar y espiritualizar. Santificó desde el primer momento a Jesús en cuanto hombre, por razón de la unión hipostática de la humanidad con la persona del Hijo, cuyo Espíritu es. Pero no pudo desde el principio espiritualizarlo, en el sentido en que habla Pablo, por razón de la *kénosis* del Hijo durante su vida mortal. Su efecto espiritualizante quedó en suspenso por motivo de la «economía» de nuestra salvación. Pero cuando ésta culmina en la glorificación de Jesús por su Padre, el Espíritu Santo espiritualiza a aquel Jesús que había nacido de mujer y había estado sujeto a la ley de la «carne de pecado, aunque sin pecado» (cf. Gál 4,4; Rom 8,3; Heb 2,14.17; 4,15).

Esta espiritualización es la que hace a Jesús ser «espíritu vivificante». La plenitud desbordante del Espíritu pertenece intrínsecamente a la glorificación de Jesús, a su consumación llevada a cabo por su Padre. La resurrección, en cuanto culminación de la acción salvífica del Padre, tenía que comenzar por la consumación absoluta de Jesús; y ésta no hubiera sido completa si él no hubiera sido totalmente espiritualizado.

«Espiritualizado», advirtámoslo para que nadie se llame a error, en su «cuerpo», en su totalidad en cuanto hombre, en esa humanidad suya que resucita y se hace «cuerpo espiritual». Porque de ese cuerpo dijo Jesucristo mismo que sería el templo reedificado en tres días, y de este nuevo templo habían de correr las aguas prometidas por los profetas: de Jesús-hombre glorificado (cf. Jn 2,19; 7,38).

Una vez transformado por su resurrección en «espíritu vivificante», Jesús derrama el Espíritu sobre los hombres: el Espíritu Santo es el don pascual de Jesucristo a todos nosotros. Don que él mismo en su exaltación ha recibido del Padre (cf. Act 2,33; Jn 15,26); pero lo ha recibido para nosotros; porque en esto también él es «primicias» y «primogénito» (cf. 1 Cor 15,23; Col 1,18). El recibe el don que había sido prometido no sólo al Mesías, sino, además, por su mediación, a todo el pueblo. Esta es, en efecto, la promesa hecha a los patriarcas, que Dios ha realizado al resucitar a Jesús (cf. Act 13,32-33). De manera que el Espíritu es don de Jesús y, al mismo tiempo, don del Padre: don del Padre a su Hijo para hacernos a nosotros también donación de aquel «Don». Con otra fórmula, se dice que es don que el Padre nos concede a petición de su Hijo: «Yo rogaré al Padre, y os dará otro Paráclito..., al Espíritu de la verdad» (Jn 14,16-17).

2. La promesa del Espíritu Santo

El texto que acabamos de citar contiene la promesa explícita del Espíritu como persona divina, y precisamente en relación con la resurrección de Jesús. Tal promesa aparece por primera vez en el NT; en el AT no podremos encontrarla, y esto por una razón patente: allí ni hay, como ya vimos, una predicción clara de la «resurrección» del Mesías, ni hay un concepto del Espíritu de Dios como «persona divina», sino solamente como vida, fuerza o poder de Dios. Sin embargo, hay profecías que, a pesar de la vaguedad de sus contornos, formaron el marco y las categorías que luego se utilizaron en el NT para anunciar la efusión del Espíritu como consecuencia y fruto de la resurrección del Señor o, tal vez diríamos mejor, como elemento integrante complementario de la misma. Son, pues, dignas de atención.

A. *En el AT*.—Las más conocidas son aquellas profecías que prenuncian para los últimos tiempos—los tiempos mesiánicos, los de la restauración y salvación definitiva—una efusión abundante del Espíritu de Yahvé. Ante todo, la profecía

de Joel citada en el primer sermón de Pedro (Jl 2,28-32 ó 3,1-5 en otra numeración; Act 2,17-21). Una efusión semejante prometían también Isaías (Is 32,15; 44,3) y Ezequiel (Ez 36,26; 39,29), sobre todo en la famosa visión del campo de huesos secos que concluye con la promesa del Espíritu (Ez 37,1-14). Jeremías coincide en la idea, aunque difiere en la expresión, al prometer, de parte de Dios, que El mismo, en la nueva alianza, pondrá «su ley en el fondo de las almas y la inscribirá en los corazones de los hombres»; esta nueva ley, opuesta a la antigua, esculpida en planchas de piedra, es, enunciado en otros términos, el Espíritu de Yahvé (Jer 31,31-33).

Las promesas se dirigen al pueblo entero, que participará en la donación del Espíritu; pero, obviamente, el beneficiario principal no podía menos de ser el Mesías, o un personaje con rasgos mesiánicos, como el Siervo de Yahvé o el gran Profeta futuro, con quien Jesús se identificó (Is 11,1-2; 42,1; 61,1-2; Lc 4,18-19).

En algunos de los textos citados, la promesa de la efusión del Espíritu se junta con la imagen de una fuente de aguas puras: «Yo verteré un agua limpia y purificante... Yo os daré un corazón nuevo y pondré dentro de vosotros un espíritu nuevo... Yo pondré en vosotros mi espíritu y haré que marchéis según mis leyes» (Ez 36,26-27; compárese este texto con el de Jeremías arriba copiado). «Yo derramaré abundancia de agua sobre la tierra sedienta y haré correr torrentes sobre los barbechos resecos. Yo difundiré mi espíritu sobre tu pueblo y mi bendición sobre tu posteridad» (Is 44,3).

Aquí se trae a la memoria la fuente de agua milagrosamente manante de la roca en el desierto.

Cuando los israelitas atravesaban las arideces desoladas de la península Sinaítica, llegaron a dudar si Dios estaba con ellos o les había abandonado para que muriesen de sed; pero, al golpear Moisés con su vara la roca, brotó un manantial cuyas aguas bastaron para apagar la sed de todo el pueblo (Ex 17,1-7; Núm 20,7-10). La tradición rabínica ampliaba la narración bíblica comentando que aquella roca convertida en manantial acompañó al pueblo israelita durante todo el resto de su peregrinación por el desierto; a esta tradición alude Pablo, como es sabido, contemplando en la roca-fuente ambulante una prefiguración de Cristo (1 Cor 10,4). Este episodio de la historia israelita se evoca con mucha frecuencia en los Salmos (v.gr., Sal 78,15-16; 105,41; 107,35; 114,8), y sobre él medita el autor del libro de la Sabiduría (Sab 11,4-10).

Es natural que los profetas lo utilizasen como una imagen de las bendiciones que Dios otorgaría en los tiempos mesiánicos: «No padecerán sed los que Yahvé ha conducido al desierto: de la roca El ha hecho brotar agua para ellos: ha hendido la peña, y las aguas han borbotado» (Is 48,21). Por ello se exhorta a los sedientos a que vengan a beber de esta fuente, cuyas aguas no hay que comprar con dinero, y a que las saquen con regocijo de este manantial de salvación (Is 55, 1; 12,3).

Si la roca móvil fue el manantial prodigioso para el pueblo israelita nómada por el desierto, para el mismo pueblo, en su vida sedentaria, centrada en Jerusalén, el manantial salutífero no puede ser otro que el templo.

Ezequiel, contemplando en visión aquel santuario ideal de los tiempos futuros, ve fluir de sus bases torrentes caudalosos cuyas aguas se extienden hasta el mar, trocando a su paso el desierto en un oasis de verdura imperecedera (Ez 47, 1-12). Y Zacarías ve correr desde Jerusalén a oriente y occidente un río cuyas aguas nunca se estancan, nunca se congelan ni evaporan, en aquel día sin noche de una eterna primavera: en aquel día en que Yahvé solo reinará sobre toda la tierra (Zac 14,6-8).

El mismo Zacarías, en otra visión, ve juntamente la efusión del Espíritu y la transfixión de aquel misterioso transverberado: «En aquel día... yo difundiré sobre la casa de David y sobre los habitantes de Jerusalén un espíritu de compasión y de plegaria; y contemplarán a aquel a quien han taladrado; y harán sobre él una lamentación como la que se hace por la muerte de un hijo único, y un llanto como el que se hace por la pérdida de un primogénito... En aquel día habrá una fuente abierta para la casa de David y para los habitantes de Jerusalén». (Zac 12,10; 13,1).

Estas profecías suenan a nuestros oídos con el timbre de una voz conocida: la voz de Jesús que nos habla, clara y nítida en el NT.

B. *En el NT.*—En el NT, la promesa del Espíritu Santo, y precisamente en relación con la resurrección de Jesucristo, se enuncia particularmente en los evangelios de Lucas y Juan. Pero entre los dos evangelistas hay una diferencia notable en el modo de presentar tanto la promesa como su realización; lo discutiremos en el párrafo siguiente; aquí presentaremos los datos tal como aparecen en sus respectivos evangelios.

a) En el cuarto evangelio, Jesucristo promete el envío del Espíritu explícitamente en dos ocasiones: en la fiesta de los Tabernáculos y en la última cena.

El ambiente de aquella fiesta se prestaba a ello: el recuerdo de los años de peregrinación por el desierto, la iluminación nocturna del templo, y sobre todo el rito del agua transportada desde la fuente de Siloé en urna de oro por un sacerdote, recordaban el manantial milagroso de la roca y presagiaban la fuente perenne de las aguas de salvación.

En el último día de la fiesta, Jesús «lanzó un pregón»[a], como los profetas habían «gritado» los oráculos de Yahvé: ésta es la fuerza del verbo usado aquí por Juan. El contenido pudo parecer misterioso; en realidad sólo lo era en un punto. La promesa del Espíritu, simbolizado por el agua, no era en sí ninguna novedad: la habían anunciado ya los antiguos profetas y la recordaban todos precisamente en aquellas ceremonias y en el júbilo que las acompañaba. Pero lo inaudito y misterioso era que Jesús se declarase a sí mismo como la verdadera roca de cuyo seno había de manar el Espíritu. Y, si Jesús es el que va a dar al Espíritu, su efusión no puede menos de estar muy próxima. La hora de esta efusión no la indica Jesús explícitamente; pero fácilmente sospechamos que coincidirá con «la hora» del mismo Jesús. Juan ha tenido cuidado de confirmar nuestra sospecha: el Espíritu se dará cuando Jesús haya sido glorificado, no antes (Jn 7,37-39).

Como es sabido, se discute la puntuación de los versículos 37-38: ¿correrán los ríos del seno de Jesús o del de los creyentes? Más simpática resulta la primera interpretación; pero el sentimentalismo no puede decidir una cuestión exegética; y, aunque hay razones estilísticas que inclinan en ese sentido, se contrapesan por las que harían preponderar el segundo. La antinomia se supera comparando este pasaje con el del diálogo con la samaritana: Jesús da el agua que, *en el corazón del creyente, se convierte en manantial* (Jn 4, 10-14). El es la fuente primordial y originaria, porque él posee el Espíritu «sin medida» (cf. Jn 3,34).

El ambiente de la última cena es el de despedida en la intimidad con sus discípulos fieles hasta el fin. La conversación trae a la memoria algunos recuerdos del pasado (v.gr., Jn 15,16; 16,27), pero gira principalmente sobre el porvenir: recomendaciones (v.gr., el mandamiento nuevo: 13,34-35; 15, 12.17), advertencias (v.gr., sobre las persecuciones: 15,18-21) y, más que nada, palabras de consuelo. Entre éstas ocupa un lugar preeminente la promesa del Espíritu: «Yo rogaré al Padre, y él os dará a otro Paráclito, al Espíritu de la verdad, para que

[a] ἔκραξεν.

esté por siempre con vosotros» (14,16-17). Pero, para que el Padre envíe al otro Paráclito, es menester que Jesús se aparte de sus discípulos; aunque sea dolorosa de momento, la partida les es provechosa: «Os digo la verdad: os conviene que me vaya; porque, si no me voy, el Paráclito no vendrá a vosotros; pero, si me voy, os lo enviaré» (16,7). Este Espíritu, pues, que Jesucristo «enviará desde junto al Padre» (15,26), no vendrá hasta que él haya salido de este mundo y vuelto a su Padre (cf. 13,1.3; 16,28); es decir, hasta que Jesús haya sido glorificado, como había comentado Juan la proclamación del Señor en la fiesta de los Tabernáculos. La efusión del Espíritu depende de la «exaltación» de Jesús, de su muerte-resurrección.

b) Mientras que, según Juan, estas dos promesas explícitas preceden a la pasión, según Lucas, siguen a su resurrección. En su evangelio, después de describir la aparición de Jesús resucitado, pone en sus labios estas palabras: «Así estaba escrito que el Cristo había de padecer y resucitar de entre los muertos y que, partiendo de Jerusalén, se había de predicar a todas las naciones la conversión para obtener en su nombre el perdón de los pecados... Por mi parte, yo voy a enviaros al Prometido por mi Padre (al Espíritu Santo)» (Lc 24,46-49). El envío del Espíritu se enuncia en un contexto mesiánico: Jesús, constituido en el pleno goce de sus privilegios mesiánicos en virtud de su resurrección, es el que envía al Espíritu.

En el libro de los Actos es igualmente Jesús resucitado el que ordena a sus apóstoles que permanezcan en Jerusalén hasta haber recibido al Prometido por el Padre, al Espíritu Santo, cuya fuerza les penetrará para hacerles testigos de Jesús hasta los confines del mundo (Act 1,4-5.8).

Como se ve, Juan y Lucas concuerdan en consignar la promesa del Espíritu hecha por Jesús y en relacionar su realización con la resurrección. La diferencia más notable consiste en que Juan pone la promesa antes de la pasión-resurrección; Lucas, después de ella. Este modo diferente de presentar la promesa está en conexión con el modo, diferente también, de concebir su realización: el primero está influenciado y determinado por el segundo, como en seguida explicaremos.

3. Pascua y Pentecostés

En efecto, Juan ha anticipado ya el envío del Espíritu Santo, simbólicamente al menos, al momento en que Jesús en la cruz «entregó el espíritu» (Jn 19,30) y en que, del costado herido, «al instante salió sangre y agua» (Jn 19,34), precisa-

mente en cumplimiento de la profecía arriba citada de Zacarías respecto a aquel misterioso transverberado (Jn 19,37; Zac 12,10). Pero propiamente es Jesús resucitado quien, el mismo día de su resurrección, después de haberse hecho reconocer por los discípulos, «sopló sobre ellos y les dijo: 'Recibid al Espíritu Santo'» (Jn 20,22).

De esta manera, la venida del Espíritu Santo queda ensamblada en la resurrección como un elemento inseparable y complementario de ella. Se diría que, para Juan, la resurrección de Jesús, lo mismo, en cierto sentido, que su muerte en la cruz, hubiera sido realizada solamente a medias si no la hubiera acompañado esta efusión del Espíritu. Su venida no es algo futuro con respecto a la resurrección, sino concomitante: no puede darse ésta sin aquélla. Después de la resurrección sólo resta para el futuro la ida al mundo de los que Jesucristo envía, como él había sido enviado, y la concesión del perdón de los pecados (Jn 20,21.23).

Para Juan, Pascua y Pentecostés constituyen una unidad inseparable. Por consiguiente, en la narración de la resurrección *no cabía dónde poner una promesa del Espíritu para el* futuro; la promesa tuvo que preceder tanto a la emisión verbal del Espíritu el domingo de Pascua como a la emisión simbólica el viernes santo.

En cambio, Lucas dilata las dimensiones temporales y establece una cronología bien recortada. El primer día de la semana de Pascua, unas piadosas mujeres descubren el sepulcro vacío (Lc 24,1-3), y aquel mismo día (24,13.33) se aparece Jesús resucitado, primero a los discípulos de Emaús, y luego a «los once con los que les acompañan» (24,33); transcurren después cuarenta días en los que Jesucristo se deja ver con frecuencia y conversa con ellos sobre el reino de Dios (Act 1,3); después de ese período sube a los cielos (Act 1,9); pasan todavía diez días más hasta la fiesta de Pentecostés; sólo entonces desciende sobre los apóstoles el Espíritu Santo en una forma perceptible y, casi diríamos, plástica, como había sido perceptible y plástica la ascensión del Señor (Act 2,1-4). Así hubo tiempo también para intercalar en este período entre Pascua y Pentecostés las promesas del Espíritu Santo.

El mismo problema habíamos encontrado antes sobre la relación entre la resurrección y la ascensión; y la respuesta deberá ser aquí la misma que allí se dio. Puede ser que Lucas atienda más al aspecto psicológico, además de cronológico, o bien proceda según un teologúmeno o modo peculiar de interpretar los sucesos salvíficos. Juan prefiere una

contemplación sintética a una disección analítica. A pesar de esta diversidad de perspectivas, en lo que ambos concuerdan plenamente es en poner la venida del Espíritu Santo en dependencia de la resurrección, como quiera que esta conexión se explique.

Pero Lucas y Juan coinciden en indicar que el Espíritu es el gran don de Jesucristo resucitado: él recibió en su resurrección-exaltación el Espíritu para efundirlo sobre los hombres. Así lo enuncia Pedro en su primer sermón, según Lucas: «Exaltado, pues, (Jesús) por la diestra de Dios y habiendo recibido del Padre el Espíritu Santo prometido, lo ha derramado sobre nosotros, como vosotros mismos estáis viendo y oyendo» (Act 2,33); y Jesús lo recibió para efundirlo al haber sido constituido o establecido como «Señor y Mesías» (Act 2,36). Es la misma idea que expresaba Juan al hacer decir a Jesús que él no podría enviar al Espíritu antes de haber subido a su Padre, o al comentar las palabras del mismo Jesús escribiendo que «aún no había Espíritu, por no haber sido glorificado todavía Jesús» (Jn 16,7; 7,39).

Los textos de las antiguas profecías y los de las promesas del mismo Jesucristo se clarifican y comentan recíprocamente, sin necesidad de ulterior explicación. Pero nos atrevemos a llamar la atención sobre algunos de ellos que aún no hemos tocado directamente.

Recordemos cómo algunas de las profecías aludían a la «roca» del desierto, que luego se sustituye por la imagen del «templo». Pues bien, Juan tiene un pasaje que habrá que poner en relación con este tema. Según él, en la primera Pascua de la vida pública, Jesús pronunció aquellas palabras que ni sus adversarios ni sus discípulos pudieron entender, pero que éstos descifraron cuando el Señor resucitó: «Destruid este templo, y yo lo reconstruiré en tres días». A continuación anota el evangelista: «Esto lo decía del templo de su cuerpo; así fue que, cuando él resucitó, se acordaron de ello los discípulos y creyeron a la Escritura y a la palabra que Jesús había dicho» (Jn 2,19.21-22). Del nuevo templo había de ser de donde corriesen aquellas aguas anunciadas por Ezequiel y Zacarías. Y no olvidemos que este último mencionaba la fuente manante en Jerusalén para todo el pueblo precisamente en el contexto donde nos describía al transverberado, que, según Juan, es Jesús herido por la lanza (Zac 12,10; 13,1; Jn 19,37). Cuando este transverberado haya reconstruido el templo, que es él mismo, entonces es cuando «de su seno brotarán ríos de agua viva» (Jn 7,38).

Pascua y Pentecostés son inseparables en su realidad óntica, aunque es muy plausible que se distanciasen en su fenomenalidad de sucesión cronológica y en la percepción psicológica de los discípulos: apliquémosles aquí aquello de que «no podían cargar con todo a un tiempo» (cf. Jn 16,12).

4. Por qué antes «no había Espíritu»

La frase de Juan es taxativa: «Aún no había Espíritu, porque Jesús todavía no había sido glorificado» (Jn 7,39). ¿Será posible investigar la razón de esta dependencia entre la glorificación de Jesús y el envío del Espíritu Santo?

Del hecho no cabe lugar a duda; acabamos de verlo enunciado en formas diversas. Baste con recordar al «otro Paráclito» que ha de sustituir a Jesús cuando éste no se halle más al lado de sus discípulos para guardarlos como hasta entonces los había guardado (Jn 14,16; 17,12). Algunas razones de esta dependencia o secuela entre la resurrección y la venida del Espíritu se han tocado ya en los párrafos precedentes. Pero todavía podemos abordar el problema más directamente. Su solución, aunque sea inadecuada a la profundidad del misterio, nos ayudará a penetrar más su sentido. La respuesta simplista de que así fue porque Dios así lo quiso, podría cerrar nuestros oídos a una palabra de Dios o a una revelación que El quiere darnos mediante su obra; porque las obras de Dios son al mismo tiempo palabras en que Dios se nos manifiesta.

Nos ponemos, pues, la pregunta: ¿Por qué «antes no había Espíritu»?; ¿qué significa el que antes no lo hubiese?; ¿qué novedad aporta la presencia del Espíritu hasta entonces ausente? Nos guiarán en este camino consideraciones exegéticas y dogmáticas.

Es claro que la frase: «no había Espíritu» no se refiere a la existencia intratrinitaria de la persona del Espíritu Santo. No se trata aquí de la «Trinidad inmanente», sino de la «Trinidad económica» o de la intervención de las personas divinas, y aquí de la del Espíritu Santo, en la historia de la salvación. Según Juan, la intervención del Espíritu comenzó a raíz y en consecuencia de la resurrección de Jesús: antes de ésta, no la hubo.

Se dice, con todo, de los profetas del AT, que «habían hablado impulsados por el Espíritu Santo» (2 Pe 1,21), «en el Espíritu Santo» (Mc 12,36), o que «el Espíritu Santo había hablado por medio de» alguno de ellos, como Isaías (Act 28, 25), incluso que «el Espíritu en ellos había atestiguado por

anticipado los sufrimientos y la gloria consecutiva de Cristo» (1 Pe 1,11). Pero esas intervenciones esporádicas e intermitentes del Espíritu no eran todavía la «efusión» que los mismos profetas anunciaban para el tiempo futuro: una efusión que había de ser permanente y universal, inaugurada, naturalmente, por su efusión sobre el Mesías (cf. Is 11,1-4; 42,1; 61,1; Jl 2,28-29; y los textos citados en el párrafo 2). Esta efusión del Espíritu no tuvo lugar, ni pudo tenerlo, antes de la glorificación de Jesús.

Comencemos por anotar que la efusión del Espíritu de que aquí se habla comporta su presencia permanente, comunitaria, intrahistórica; y esta presencia comenzó a raíz y con dependencia de la resurrección del Señor.

Se trata, en primer lugar, de una presencia permanente. Como tal la habían predicho los profetas. «Vendrán días en que pactaré con la casa de Israel una alianza nueva: no como aquella que pacté con sus padres..., y que ellos quebrantaron... He aquí la alianza que haré con la casa de Israel: pondré mi ley en el fondo de su alma y la escribiré en sus corazones. Y entonces seré su Dios, y ellos serán mi pueblo» (Jer 31, 31-33). Al régimen provisional de la ley seguirá el régimen definitivo del Espíritu. La idea es sobradamente conocida para que sea menester hilvanar textos. Pablo los proporcionaría en abundancia: todo era caducable y provisorio hasta que vino Cristo. Juan lo resume en una frase lapidaria: «La ley fue dada por Moisés; la gracia y la verdad se han hecho realidad por Jesucristo» (Jn 1,17).

En segundo lugar, es una presencia comunitaria. No se excluye, es evidente, la presencia del Espíritu en los individuos, esa presencia misteriosa que se llama «inhabitación». Ahora se trata de su presencia en ese nuevo «pueblo de Dios» de que nos hablaba Jeremías en el texto antes citado. Este pueblo nuevo no existe previamente a la efusión del Espíritu, sino que es organizado y constituido por él.

El antiguo pueblo de Dios había sido llamado y congregado por Yahvé; El le dio la alianza, la ley, el culto, el título a la herencia, la «gloria de Dios» en el santuario (cf. Rom 9, 4); pero el vínculo de unión era solamente aquella ley esculpida en placas de piedra y aquel santuario con sus instituciones rituales, insuficientes para obrar la verdadera santificación (cf. 2 Cor 3,3; Heb 9,1, etc.); porque aún faltaba el Espíritu que todo lo vivificase (cf. Ez 37,14).

Su nuevo pueblo lo ha convocado Dios en Jesucristo y le ha dado cohesión interna, no sólo por el «único Señor», sino

también por «el único Espíritu en el que todos somos bautizados para formar un único cuerpo, todos los que hemos bebido del único Espíritu» (1 Cor 12,12-13).

Finalmente, es una presencia intrahistórica. Cuando cesa la presencia intrahistórica de Jesús es cuando comienza la del Espíritu Santo: no para tener él una historia en la misma forma en que la tuvo Jesucristo, sino para «constituir historia», como con su presencia comunitaria constituye la comunidad. Ha sido Lucas quien más ha acentuado este aspecto histórico de la presencia del Espíritu, de modo que, según su modo de ver o su teologúmeno peculiar, el tiempo que transcurre entre la resurrección y la parusía es «el tiempo de la Iglesia» y, por identidad, «el tiempo del Espíritu Santo». Pero, si bien es Lucas quien más acentúa e «historiza» este aspecto, la idea en sí es común a todos los autores del NT, que, a su vez, la habían leído en el AT. Porque es una idea repetida muchas veces la de que estos tiempos desde Jesucristo son «los últimos tiempos», «los últimos días»: los de la efusión del Espíritu (Act 2,17).

Con esto entendemos ya una razón de por qué no había venido antes el Espíritu Santo: él es el don escatológico, y no pudo otorgarse hasta que hubo irrumpido la era escatológica. Pero, por su parte, la era escatológica requiere «la nueva alianza» perenne, y ésta se instituye «en la sangre de Jesucristo», en esa sangre con la que él penetró en el santuario celestial, por su muerte-resurrección (cf. 1 Cor 11,25; Heb 13,20; 9,12). Por lo tanto, la presencia del Espíritu era imposible antes de ese momento. La inauguración de esta edad escatológica había sido la finalidad de la venida del Hijo de Dios al mundo: «Se ha cumplido el tiempo, y el reino de Dios está a las puertas; convertíos y creed en el evangelio» (Mc 1,15). Cuando la predicación de Jesús, confirmada por toda su vida y su muerte en la cruz, es refrendada por Dios en la resurrección, entonces la plenitud de los tiempos rebasa y rebosa en «los últimos tiempos»: el tiempo del Espíritu Santo y de la Iglesia.

«Tiempo del Espíritu Santo». Porque podemos decir que aquí él «se temporaliza», entra en la historia y comienza a tener y hacer «su historia». Así como en la encarnación el Hijo de Dios «se hizo» algo que antes no era (cf. Jn 1,14), vino al mundo y comenzó a vivir su historia dentro de nuestra historia y, sin dejar de ser «en el comienzo» (Jn 1,1), asumió la temporalidad; así, en un modo análogo, el Espíritu Santo, que en el seno de la Santísima Trinidad existe «en el comienzo», en la eternidad, vino en Pentecostés, entró en el tiempo y empezó a tener un modo de existencia que antes no tenía. Porque ha sido «en-

viado», y toda «misión» de una persona divina incluye un término temporal, un nuevo modo de existir en algo fuera de su trascendencia y de su eternidad.

Hemos dicho que este nuevo modo de existencia del Espíritu es «análogo» al nuevo modo de existencia del Verbo por la encarnación. El Hijo entra en el tiempo mediante la unión hipostática con una naturaleza humana individual; la misión del Espíritu no comporta unión hipostática. Pero, si en el modo son diferentes, ambas misiones, la del Hijo en la encarnación y la del Espíritu Santo en Pentecostés, tienen de común la temporalización, la entrada en el tiempo de la persona divina enviada, «el término temporal de la misión».

De aquí podremos entender también por qué antes «no había Espíritu». Primero, porque el origen de la temporalización del Espíritu es la temporalización del Hijo. Por la encarnación se temporaliza el Hijo, de quien, junto con el Padre, procede el Espíritu Santo, de modo que en ella se temporaliza el que es, con el Padre, principio del Espíritu; la temporalización del Hijo pone la base para la del Espíritu.

Además, la Trinidad inmanente se manifiesta en la Trinidad económica; la Trinidad económica no es más que la Trinidad inmanente al nivel de la historia de la salvación. Por lo tanto, si en la Trinidad inmanente la procesión del Espíritu supone la procesión del Hijo, así, correspondientemente, su misión presupone la misión del Hijo. Y, dado que la misión del Hijo no se completa hasta su consumación en la muerte-resurrección, la misión del Espíritu no puede comenzar anteriormente. Más podríamos decir: como, en la Trinidad inmanente, la procesión del Hijo reclama como su complemento la procesión del Espíritu, así, en la Trinidad económica, la misión del Hijo requiere como complemento suyo la misión del Espíritu Santo. La temporalización del Hijo postula la del Espíritu: Pascua exige Pentecostés; Pascua sin Pentecostés quedaría incompleta.

Desde otro punto de vista, el Espíritu Santo es, en la Trinidad inmanente, el amor que procede del Padre y del Hijo; es, en la eternidad, el acto inexpresable de amor mutuo entre el Padre y el Hijo. En su transposición temporal, el acto supremo de amor entre el Padre y el Hijo se realiza—temporalmente—en el instante en que el Hijo entrega su vida «porque ama al Padre» (Jn 14,31), y el Padre, que ama al Hijo por su generosidad en entregar la vida (Jn 10,17), «lo glorifica, porque le ama» (Jn 17,24). En la dimensión temporal de la «misión» temporal del Hijo, la resurrección es el abrazo de amor del

Padre con el Hijo. Este abrazo de amor es el Espíritu Santo; y el abrazo de amor en aquella dimensión temporal de la misión del Hijo se traduce en la misión temporal del amor mutuo de Padre e Hijo: en la misión temporal del Espíritu. A Pascua sigue Pentecostés como consecuencia o complemento necesario e intrínseco. El Espíritu se manifiesta en el tiempo como lo que es en la eternidad: como la persona que procede del Padre y del Hijo, como su amor mutuo. Hasta que no se consumó dentro del tiempo este amor mutuo de Padre e Hijo en la muerte-resurrección de Jesucristo, «no había Espíritu» ni podía haberlo dentro del tiempo.

La venida del Espíritu Santo supone consumada la misión del Hijo; consumada ésta, cesa la historia y la temporalización del Hijo, que pasa ya al modo de existencia suprahistórico y estrictamente escatológico; pero así da paso a la temporalización, a la historia y al «tiempo del Espíritu Santo».

«Tiempo de la Iglesia». La misión del Espíritu Santo, aunque no tome la forma de encarnación en una naturaleza humana individual, no deja por eso de exigir un término externo y temporal, y éste es la Iglesia: el Padre, a ruego del Hijo, envía al Espíritu para que permanezca en ella «por todos los tiempos» (cf. Jn 14,16).

Ahora bien, la Iglesia nace del costado de Cristo crucificado. Los Padres, como ya dijimos, veían en el agua y la sangre que brotaron de su herida los sacramentos que dan vida a la Iglesia y comparaban el nacimiento de ésta a la creación de Eva del costado de Adán dormido. Jesús ha muerto para congregar en el único rebaño de la Iglesia a los hijos de Dios dispersos por el mundo (cf. Jn 11,52). El Espíritu no podía venir mientras no existiese el término de su misión, término que, analógicamente a la encarnación, es creado al ser asumido. Hasta que no nace la Iglesia, a la que tiene que dar vida, «no había Espíritu».

Análogamente a la historia de Jesús, que comprende su natividad, su crecimiento humano, su predicación, sus milagros y su servicio «hasta el fin» (cf. Jn 13,1), la historia del Espíritu abarca el nacimiento de la Iglesia, su expansión, su «kerygma» y su catequesis, sus sacramentos y el servicio de su ministerio y de toda la vida cristiana hasta el término de los tiempos.

5. La tríada: Señor-Espíritu-Iglesia

El mismo título de este párrafo avisa al lector que nos ceñimos aquí a aquellos puntos únicamente que «en su misma formulación» manifiestan la conexión entre las realidades enunciadas: la resurrección de Jesús, la misión del Espíritu y la vida de la Iglesia. Hemos subrayado la cláusula: «en su misma formulación»; porque el tema, para tratarlo en toda su extensión, requiriría un tomo aparte. Aun con estas limitaciones, apenas será posible más que enumerar las ideas más importantes. Las hemos sugerido en la conclusión del párrafo anterior: la predicación, la liturgia, la vida cristiana [1].

A. *En la predicación.*—La relación entre la resurrección, la venida del Espíritu Santo y la predicación de la Iglesia, aparece con todo relieve en el evangelio de Juan. La misión de los apóstoles se conecta íntimamente con la misión del Espíritu. El día de su resurrección Jesucristo se aparece a sus discípulos «y les dice:... 'Como me envió el Padre, así os envío yo'; y, dicho esto, sopló sobre ellos y les dice: 'Recibid el Espíritu Santo'» (Jn 20,21-22). No son dos misiones paralelas, la del Espíritu Santo y la de los apóstoles, sino una misión en dos planos: divino y humano; la fundamental es la del Espíritu Santo, y subordinada y sostenida por ella es la de los apóstoles. Ambas tienen por objetivo el testimonio en favor de Jesucristo (cf. Jn 15,26-27).

La misma idea se expresa en el libro de los Hechos al presentar la promesa del Espíritu Santo: la resurrección es el origen y debe ser el objeto de la predicación de los apóstoles, y para ésta se les envía al Espíritu Santo: «Recibiréis la fuerza del Espíritu Santo, que va a descender sobre vosotros y seréis mis testigos... hasta los confines de la tierra» (Act 1,8).

> De qué habían de ser testigos, ya lo sabían los apóstoles; por eso inmediatamente se preocupan de completar el número de «los Doce», eligiendo uno que con ellos sea «testigo de la resurrección de Jesús» (Act 1,22). Y apenas recibido el Espíritu Santo, conforme a la promesa del Señor, desde el primer momento dan ese testimonio: «A este Jesús Dios le ha resucitado, y de ello todos nosotros somos testigos» (Act 2, 32; 3,15; 10,40-41; 13,31; cf. Lc 24,48-49).

El Espíritu Santo, por lo tanto, es enviado por Jesucristo exaltado a los cielos, en primer lugar, en orden al «kerygma»,

[1] Sobre el Espíritu Santo y la Iglesia, J. COLLANTES, *La Iglesia de la Palabra* I. Excursus 1 n.3 p.159-165 (BAC 338).

que esencialmente es la proclamación de la resurrección de Jesús. Para ello era necesario que el Espíritu penetrase a los apóstoles con su «fuerza» (Act 1,8), y así es como ellos, «llenos del Espíritu Santo», «dan testimonio de la resurrección con gran fuerza» (Act 4,8.33), manifestada, no solamente en su constancia en la predicación, sino también en los milagros que la acompañaban (cf. Rom 15,19; 1 Tes 1,5;). «Mi palabra y mi anuncio—'kérygma'—en una demostración de Espíritu y de poder» (1 Cor 2,4).

Pero, antes que la audacia y el poder taumatúrgico, necesitaban los apóstoles para su predicación «el conocimiento de la resurrección y de su virtualidad», como diría Pablo (cf. Flp 3,10), la inteligencia del alcance de aquella resurrección del Señor, de la que habían de dar testimonio. De hecho, esa será la primera actividad del Espíritu respecto de los discípulos: «Os enseñará todo y os recordará todo lo que os he dicho» (Jn 14,26); «os guiará en lo profundo de la verdad» (Jn 16,13). El Espíritu les hace comprender retrospectivamente la vida entera de Jesús a la luz de su resurrección, en la que se compendia toda la revelación divina.

La inteligencia del valor de la resurrección de Jesús fue indispensable para los primeros testigos; pero no lo es menos para los que más adelante cooperarán con ellos en la predicación del Evangelio, como Esteban y Bernabé; ellos serán también «hombres llenos del Espíritu y de sabiduría» (cf. Act 6,5.10; 11,24).

El don del Espíritu para dar testimonio de la resurrección del Señor, no se extinguirá en la Iglesia con la generación de los testigos privilegiados. Porque la Iglesia está destinada a perpetuar su testimonio «hasta la consumación de este eón» (Mt 28,20), y la Iglesia se funda en la unidad de la fe en el único Señor, Jesucristo resucitado. Pero «¿cómo creerán (en el Señor), si no oyen (anunciarlo)?, y ¿cómo oirán si no hay quien lo anuncie?» Es, pues, necesario que «el Señor» sea anunciado hasta el fin de los siglos por los heraldos de su resurrección. Y éstos, sean los testigos inmediatos o los mediatos, no podrán dar su testimonio si no les empuja «la fuerza del Espíritu»: sólo con ella podrán pregonar al «único Señor», hacer nacer la «única fe», invitar al «único bautismo» y, de esta manera, formar el «único cuerpo» animado por el «único Espíritu», para gloria del «único Dios y Padre de todos» (cf. Ef 4, 4-6; Rom 10,14-15; Act 1,8). Sólo así puede nacer y crecer la Iglesia, por «la fuerza de la resurrección del Señor» (cf. Flp 3,

10), testificada por la predicación eclesial «en la fuerza del Espíritu».

El testimonio de la Iglesia en la fuerza del Espíritu es simultáneamente testimonio del mismo Espíritu. Lo decía Pedro ante el sanedrín: «El Dios de nuestros padres ha resucitado a este Jesús, a quien vosotros disteis muerte colgándole de un madero; pero Dios lo ha exaltado con su diestra... Nosotros somos testigos de todas estas cosas; sí, nosotros y el Espíritu Santo que dio Dios a los que le obedecen» (Act 5,30-32). Jesús mismo lo había prometido así: «El Paráclito, que yo os enviaré de parte de mi Padre..., dará testimonio sobre mí; y vosotros, los que estuvisteis conmigo desde el principio, daréis también testimonio» (Jn 15,26-27). Con otras palabras repite Mateo esta promesa de Jesús: «Os arrastrarán ante (los tribunales de) gobernadores y reyes, para (que deis) testimonio a ellos y a las gentes (paganas); no os preocupéis... porque no hablaréis vosotros, sino que el Espíritu de mi Padre hablará en vosotros» (Mt 10,18-20; cf. Lc 12,11-12).

El Espíritu Santo es «Paráclito», abogado y defensor, no *solamente respecto de los discípulos ocupando el puesto de* Jesucristo, sino también respecto del mismo Jesucristo dando testimonio en favor de él (Jn 15,26). Juan, que es el único en emplear la expresión «Paráclito», nos describe la defensa o apología en favor de Jesús por este su Abogado que él envía.

> Desde un plano trascendental, se considera la muerte y glorificación de Jesús como un doble proceso jurídico-criminal. Primero, el mundo, dominado y azuzado por Satanás (cf. Jn 12,31), había acusado a Jesús de falso profeta, lo había condenado a la cruz como blasfemo y había ejecutado la sentencia arrogándose sobre él una autoridad que no poseía. Este proceso, injusto en todas sus etapas y por tantos motivos, tiene que retractarse y rehacerse. De ello se encargará el Abogado de Jesús: el Paráclito. Frente a la acusación del mundo contra Jesús como seudoprofeta, el Paráclito lanzará contra el mundo la acusación de incredulidad; de la sentencia por blasfemia, pronunciada contra Cristo, el Paráclito apelará a la sentencia de Dios, que ha declarado a Jesús Hijo suyo llamándolo a su lado; y contra la ejecución ilegítima llevada a cabo contra el Señor, el Paráclito manifestará la condena ya ejecutada contra el que se jactaba de ser príncipe de este mundo: «Ya está condenado, ya ha sido expulsado» (Jn 16,7-11; cf. 12,31).

El Espíritu Santo es, pues, el Abogado, el Testigo primario que con su testimonio defiende y glorifica a Jesucristo (Jn 16,14). El contenido de este testimonio es, en resumidas cuentas, que

«Jesús es el Cristo, Hijo de Dios», «establecido Hijo de Dios en poder en virtud de su resurrección» (cf. Jn 20,31; Rom 1,4). El Paráclito da este testimonio por medio de la Iglesia.

Si la predicación del Evangelio, el «kerygma» o proclamación de la resurrección del Señor no puede ser efectiva sin la fuerza del Espíritu enviado por el mismo Señor resucitado, tampoco es posible la fe en los corazones de los que oyen el mensaje si en ellos no obra el mismo Espíritu. Condición indispensable para salvarse o, más exactamente, causa de nuestra salvación es la fe «en Dios que resucitó a Jesús» y la confesión de que «Jesús es Señor» (Rom 10,9); pero «nadie puede decir: 'Jesús es el Señor', si no es movido por el Espíritu Santo» (1 Cor 12,3).

Así, el «Espíritu del Señor» (2 Cor 3,17-18), «el Espíritu del Hijo» (Gál 4,6), habiendo recibido su misión a la Iglesia del Hijo y Señor, de Jesús resucitado y glorificado, da perennemente testimonio de la resurrección de Jesús tanto en la predicación como en la fe de la Iglesia. Porque «todo el que (escuchando a los predicadores acreditados por Dios) confiesa que Jesús es el Cristo venido en carne», está movido por «el Espíritu de la verdad», que es el Espíritu de Dios (cf. 1 Jn 4,1-2.6).

B. *En la liturgia.*—La mención de la confesión de fe en Jesús como Señor nos lleva a hablar del bautismo, en que aquélla se emite; y, extendiendo el tema, nos invita a hablar de la liturgia, centro de la vida de la Iglesia.

Repetimos que sólo tocaremos los pasajes en que se formula su relación con la resurrección y el Espíritu Santo, y nos abstenemos de ampliaciones que de ahí podrían derivarse.

a) El bautismo. El Precursor había predicado y administrado un bautismo de preparación para el reino ya inminente; el suyo, confiesa él mismo, según todos los evangelistas, era «de sola agua», en señal de penitencia y renuncia a la vida de pecado, esperando de Dios la purificación y la admisión en el reino; pero el verdadero bautismo «en el Espíritu Santo» lo dará quien ha de venir después de Juan (Mt 3,11; Mc 1,7-8; Lc 3,16; Jn 1,26-27).

Es cierto que el del Bautista no era una invención de hombres, sino «venido del cielo» (cf. Mt 21,24-27 par.); con todo, su eficacia era muy limitada: no podía dar al Espíritu. La razón de esta ineficacia, nos aseguraría Juan el evangelista, es palmaria: «Aún no había Espíritu, porque Jesús no había sido glorificado todavía» (Jn 7,39). Pero, cuando Jesús haya

resucitado y subido a los cielos y vuelto al Padre, entonces sus discípulos «serán bautizados en el Espíritu Santo» (Act 1, 5; cf. 11,16).

Jesús no bautizó durante su vida, aunque toleró que sus discípulos bautizasen con un bautismo similar al de Juan (Jn 4,1-2). El mandato de bautizar «en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo», no pudo darse antes de que Jesús, por su resurrección, hubiese entrado en la plena posesión de «todo el poder en el cielo y en la tierra» (Mt 28,19). Para que «el bautismo en agua» fuese también «bautismo en el Espíritu Santo», era menester primero que «el Hijo del hombre fuese exaltado, como la serpiente que Moisés levantó en el desierto»; sólo así «todo el que crea en él», en el Hijo del hombre exaltado, puede «renacer por el agua y el Espíritu» y «obtener la vida eterna» (Jn 3,3.5.13-15).

Este es «el bautismo en el nombre de Jesús» (Act 2,38; 10, 48); los que aún no creen en él y aún no han «invocado su nombre», ni siquiera tienen noción de qué es eso del Espíritu (cf. Act 19,1-5; 22,16). Pero nosotros «todos hemos sido bautizados en el único Espíritu para formar el único Cuerpo», incorporados en el cuerpo glorificado, espiritualizado y vivificante de Jesucristo (1 Cor 12,13.27; 15,44-45; Gál 3,27).

b) El culto cristiano. Al igual que la iniciación en la vida cristiana por el bautismo está íntimamente conectada con ambas, resurrección de Jesús y misión del Espíritu Santo, como dos realidades inseparables y mutuamente condicionadas una por la otra, así también lo está todo el culto cristiano.

«Ha llegado la hora, créeme—dijo Jesús a la samaritana—, en que ni en (el templo de) este monte (Garizím), ni en (el de) Jerusalén adoraréis al Padre» (Jn 4,21). La frase pudo parecer enigmática entonces a la samaritana y podría descarriar hoy a quien no hubiese leído un par de capítulos más arriba en el mismo evangelio de Juan que Jesucristo había prometido construir en tres días un nuevo templo, resucitando él mismo.

Jesucristo resucitado es el único templo en que se puede adorar «al Padre» (Jn 2,19.21-22). En este nuevo templo es donde «los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y verdad»; porque «Dios es espíritu», no tanto en el sentido de que su esencia estática sea espiritual—la frase no pretende dar una definición filosófica—cuanto en el sentido dinámico de que Dios es vivificador y «dador del Espíritu»; de ese Espíritu, que es también el principio del nuevo nacimiento (cf. Jn 3,5). Pero para que Dios dé su Espíritu hay que esperar a «la hora», a la glorificación y exaltación de Jesús.

Esa «hora», lejana cuando Jesús hablaba a la samaritana, ha sonado ya para nosotros: ya está reedificado, por la resurrección, el verdadero templo donde se adorará al Padre; y ya el Padre ha dado su Espíritu, para que «los verdaderos adoradores», los que tienen a Dios por «Padre», le adoren en una forma imposible para los adoradores de Jerusalén o del Garizím: «en verdad», según la nueva relación filial con Dios por su unión con el Hijo, y «en espíritu», con el Espíritu que, a ruegos del Hijo, les ha dado el Padre (Jn 4,23-24).

Paternidad divina, nuevo Templo, Espíritu: todo esto, que es elemento de la verdadera adoración, es fruto de la resurrección y del Espíritu, que hasta esa «hora» no había podido darse. En otros términos: el culto cristiano es, por su misma esencia, fruto de la resurrección del Señor y de la presencia del Espíritu Santo, que se difundió en virtud de aquélla. Por eso es la adoración «del Padre». La paternidad divina, como ya expusimos, se reveló y realizó como consecuencia de la resurrección: «Mi Padre y vuestro Padre» (Jn 20,17). Para que podamos llamar a Dios: «¡Abbá!, ¡Padre!», se nos da el Espíritu (Gál 4,6).

El Espíritu del Hijo nos hace hijos en el Hijo, y por lo mismo herederos con el Heredero, quien precisamente por su resurrección entró en posesión perfecta de su nombre de Hijo y de la herencia (cf. Rom 8,14-17; Gál 4,6-7; Heb 1,2.4-5). Por aquí también entendemos que el Espíritu es el que nos hace suplicar, más todavía, que él mismo intercede por nosotros con gemidos inenarrables, suspirando él por nosotros y haciéndonos suspirar con él por la adquisición plena de la filiación y de la herencia, por la liberación de nuestro cuerpo mortal y nuestra asimilación total a la imagen de Jesús glorificado (cf. Rom 8,23-26.29; 6,5; 1 Cor 15,49). «Y el Espíritu y la (Iglesia) Esposa dicen: ¡Ven!... Amén, ¡ven, Señor Jesús!» (Ap 22,17.20).

Persuadida la Iglesia de la necesidad del Espíritu Santo para orar como conviene (cf. Rom 8,26), no cesa de pedir al Padre en el nombre de Jesús que nos otorgue el don del Espíritu, según la promesa del mismo Jesús a los que creemos que él ha venido del Padre y ha vuelto al Padre (cf. Jn 16,23-28; Lc 11,13).

c) La sagrada Eucaristía. Centro de la liturgia cristiana es la cena del Señor. Que ésta esté relacionada con la pasión lo demuestran las narraciones de su institución (Mt 26,26-29 par.; 1 Cor 11,23-27). Que esté relacionada con la resurrección nos lo sugiere el bellísimo episodio de los discípulos de Emaús, que reconocen a Jesús resucitado en «la fracción del pan» (Lc

24,30.35) [2]. Que, a raíz de la venida del Espíritu Santo en Pentecostés, los recién bautizados se congregan para la instrucción, la oración y «la fracción del pan», nos lo testifica el libro de los Actos (Act 2,41-42). ¿Podremos encontrar todavía alguna indicación más precisa sobre la relación íntima de esas tres realidades: resurrección, Espíritu y Eucaristía? Cierto, no las encontramos explícitas, pero sí podemos descubrirlas implícitas si leemos los textos en el contexto ideológico de su autor.

Vamos, primero, a fijar nuestra atención en el pasaje donde Pablo relata y comenta la institución de la última cena (1 Cor 11,23-27). Sin salirnos de esa epístola hallaremos textos que darán más claridad a ese pasaje. Notemos, ante todo, la frase, muy comprimida, que sigue inmediatamente a la parte narrativa: «Así, pues, siempre que coméis este pan y bebéis el cáliz, anunciáis la muerte del Señor, hasta que venga» (v.26). No es sólo un recuerdo del pasado y una esperanza para el porvenir, sino también una certeza en el presente: en el Señor, que murió, pero ahora vive como Señor glorificado: el Crucificado-Resucitado, como ya explicamos, o el «Cordero sacrificado en pie», como se dirá en el Apocalipsis (Ap 5,6). Reconocer y proclamar al Señor, y esto, en el momento mismo en que se conmemora su muerte, es imposible sin la ayuda del Espíritu (1 Cor 12,3). En la celebración de la Eucaristía, el Espíritu testimonia la resurrección de Jesús, creando y fomentando en la Iglesia esa fe en «el Señor».

Pero, además, este Cuerpo del Señor que trae la vida a los que dignamente lo reciben (aunque Pablo habla directamente sólo de la recepción indigna, por contraste, la idea opuesta es patente), es el «Cuerpo espiritualizado» de Jesucristo, quien por su resurrección «ha venido a ser pneuma vivificante» (1 Cor 15,44-45). Más, este Cuerpo «espiritual» de Jesús es el modelo, cuya semejanza llevaremos «cuando él venga» (1 Cor 15,49). En esta espiritualización gradual de nuestros cuerpos hasta alcanzar la semejanza con el Cuerpo espiritual del Señor, no puede faltar la acción «espiritualizante» del Espíritu. El es también el que hace clamar a la Iglesia en la asamblea litúrgica el «¡Maranatha!» (1 Cor 16,22).

Otro pasaje de esta epístola nos habla del alimento espiritual y la bebida espiritual que comieron y bebieron los que habían sido bautizados en Moisés; «ellos bebían de la roca espiritual que les acompañaba, y la roca era Cristo» (1 Cor 10,2-4). Conocemos ya esa roca, de donde, según las profecías, habían de

2 Recuérdese lo dicho a propósito de las apariciones en relación con una comida.

correr los torrentes de agua que simbolizan al Espíritu Santo. La alusión a la Eucaristía en el pasaje paulino al enunciar la comida y bebida después del bautismo, es innegable; pero son un manjar y una porción «espirituales», lo mismo que es «espiritual» la misma roca, Cristo.

Es cierto que, en este texto, el término «espiritual» podría interpretarse como sinónimo de simbólico; pero, si se tiene en cuenta que aquí se habla, en el contexto inmediato, de «la mesa del Señor» y del «cáliz del Señor» (v.21), ¿no sería más conforme con el pensamiento paulino la interpretación del adjetivo «espiritual» como una insinuación del «cuerpo espiritualizado» y «vivificante», precisamente del «Señor»? (cf. 1 Cor 15,44-45).

En conclusión, tomando en conjunto estas expresiones de Pablo en aquella epístola, percibimos la interacción y, si se puede aplicar aquí el término trinitario, la «circuminsesión» del Señor Resucitado, del Espíritu Santo y de la Iglesia, precisamente en la celebración eucarística.

El cuarto evangelio, como es sabido, omite la narración de la institución de la Eucaristía en la última cena, aunque no falte alguna alusión a ella; pero, en cambio, propone una explicación detallada de su sentido en el llamado «sermón eucarístico» (Jn 6,26-63, especialmente v.48-63). Señalemos los puntos más interesantes para nuestro propósito. Encontramos allí la memoria de la muerte de Jesús (v.51: «por la vida del mundo»), la mirada hacia la consumación futura (v.50.54-58: «yo lo resucitaré») y el poder del Señor presente (v.57. «vivo por el Padre»). Esto era ininteligible y aun escandaloso (v.61); pero tenía una explicación doble: primera, que él había de «subir adonde antes estaba» (v.62), lo cual tendría lugar cuando él fuese «glorificado», cuando hubiese «vuelto al Padre», como tan repetidamente aseguró en el sermón de la cena (v.gr., 16,28; 13,31-32); segunda, que «el Espíritu es el que vivifica» (v.63). Resurrección con espiritualización de Jesús es la condición requerida para que su carne sea verdadero alimento y su sangre verdadera bebida. Se ha cerrado el triángulo Resurrección-Espíritu-Eucaristía.

Nos permitimos añadir brevemente una idea: el ósculo o saludo de paz, que acompaña o clausura las reuniones litúrgicas (cf. Rom 16,16; 1 Cor 16,20; 2 Cor 13,12; 1 Tes 5,26; 1 Pe 5,14), ¿no es, acaso, junto con el don del Espíritu, el regalo pascual de Jesús resucitado? «Vino Jesús (resucitado) y

poniéndose en el medio dijo: 'La paz sea con vosotros'... Y otra vez dijo: 'La paz con vosotros'... Y dicho esto, sopló sobre ellos y les dice: 'Recibid el Espíritu Santo'» (Jn 20,19. 21-22). Paz, veneración del Señor, consolación del Espíritu; ésta es la imagen de la Iglesia (cf. Act 9,31), manifiesta especialmente en la cena eucarística. «Porque el reino de Dios no es cuestión de comida y bebida», ni siquiera de la comida y bebida material del cuerpo y sangre del Señor, como la malentendieron los cafarnaítas (cf. Jn 6,52.59-60), «sino santidad, y paz, y gozo en el Espíritu Santo» (Rom 14,17).

C. *En la vida cristiana.*—La vida cristiana es como un puente colgado entre dos riberas, entre el pasado y el futuro, entre la resurrección y la parusía. En el pasado descansa por la fe; en el futuro, por la esperanza; el arco de ese puente gigantesco lo sostiene la caridad. El Espíritu Santo ha suscitado nuestra fe en el Señor resucitado por el Padre (cf. Rom 10,9; 1 Cor 12,3); el mismo Espíritu alimenta nuestra esperanza en la venida del Señor Jesús y en nuestra asimilación perfecta a su gloria (cf. Ap 22,17; Rom 8,11.23-26.29; 1 Cor 15,49). Y «esta esperanza no decepciona, porque el amor de Dios se ha vertido en nuestros corazones por el Espíritu Santo, que se nos ha dado» (Rom 5,5). No sólo la fe y la esperanza, sino también, y más que nada, la caridad es fruto suyo.

Porque el Espíritu es el «don de Dios»: él lo da a «los que creen en el Señor Jesucristo» (Act 11,17; 2,38); él lo da «a sus hijos que se lo piden» (Lc 11,13). Don del Padre y don igualmente de Jesucristo (Jn 15,20; 16,7; 20,22). ¿Cómo no recordar las palabras de Jesús a la samaritana? «Respondió Jesús y le dijo: Si conocieses el don de Dios y quién es el que te pide de beber, tú más bien le pedirías a él, y él te daría un agua siempre manante» (Jn 4,10). Sabemos cuál es el agua y cuál es la roca de donde brota: la roca es Cristo, y el agua es el Espíritu que habían de recibir los creyentes (1 Cor 10,4; Jn 7,39), y que en el corazón del creyente «se trueca en una fuente que salta hasta la vida eterna» (Jn 4,14). Con otra palabra solemos llamarlo «la gracia»; pero esta gracia es ante todo «la gracia increada», el don de Dios, que es el Espíritu Santo.

Ahora bien, esta gracia, por la que somos justificados, hemos visto que Pablo la pone en relación directa con la resurrección del Señor, aunque sin excluir la pasión, como ya se ha explicado: «Resucitó por nuestra justificación» (Rom 4,25). Justificación, gracia, donación del Espíritu: nombres distintos que expresan bajo diversos aspectos la misma realidad, y esta

realidad es resultado y fruto de la resurrección. Porque primero tenía que ser «justificado» el mismo Jesús, en el sentido de que Dios tenía que reconocer definitiva y plenamente su persona y conducta, resucitándolo de la muerte y glorificándolo; y entonces, por la justificación de uno, por la acción de uno que es reconocida en orden a justificación, se extiende a todos la gracia y el don que excede todo mero perdón imaginable (cf. Rom 5,15-19).

De este modo, en la eficiencia de nuestra purificación del pecado, de nuestra santificación y justificación, se enlazan las dos causalidades: la del «nombre del Señor Jesucristo» y la del «Espíritu de nuestro Dios» (1 Cor 6,11): resurrección de Jesús y venida del Espíritu forman una unidad en orden a la vida cristiana.

A la misma conclusión llegamos por la consideración de la «filiación adoptiva», que extiende a nosotros la propiedad y los derechos del que por la resurrección fue «establecido Hijo de Dios en poder» y «Heredero universal» (Rom 1,4; Heb 1,2). La filiación se verifica en nosotros por «el Espíritu de su Hijo, que el Padre envió a nuestros corazones» y que «nos hace clamar: ¡Abbá!, ¡Padre!» (Gál 4,6; Rom 8,15). Espíritu «no de esclavitud y temor, sino de filiación», y añadamos, según la misma antítesis: espíritu de amor, de ese «amor que es fruto del Espíritu» (Gál 5,22).

Tal vez no haya comentario mejor de la vida cristiana en este contexto que el final del sermón de la cena (Jn 16,20-28. 33). No hay que maravillarse de que no se nombre ahí expresamente al Espíritu Santo: no se objetiviza en fórmulas y definiciones, porque es, en cierto aspecto, el misterio menos objetivable; es como el espacio y la atmósfera en que percibimos los objetos. «En el Espíritu» conocemos y amamos al Padre y a su Hijo.

Pues bien, Jesucristo habla de la hora de nuestra tribulación y nuestra alegría, de una alegría que nadie podrá robarnos del corazón. Porque «en aquel día», cuando él haya vuelto ya a su Padre, «el Padre os dará todo lo que en mi nombre le pidáis... Pedid y recibiréis, para que vuestro gozo sea colmado... En aquel día pediréis en mi nombre, y os digo que no será necesario que yo ruegue al Padre, porque el Padre os ama ya, por el amor con que me amáis y la fe con que creéis en mí, como enviado y venido del Padre».

Amor con que el Padre nos ama y que vuelca sobre nosotros dándonos al Espíritu mismo con que él ama (cf. Rom 5,5);

amor con que amamos al Hijo, en virtud también de aquel Espíritu que es el amor del Padre a su Unigénito; amor con que amamos también al Padre, en virtud del Espíritu que nos hace llamarle de todo corazón clamando: «¡Padre, Padre!» (Rom 8, 15). Todo esto «en aquel día», en «aquella hora» en que están de más las parábolas y enigmas, porque nos puede hablar en confianza del Padre, de «mi Padre y vuestro Padre» (Jn 20,17).

«En aquel día», «en esa hora», pediremos «al Padre» «en el nombre» de Jesús «el Señor»; y esta oración, que sobrepasa toda parábola y símbolo, al «Padre», «en el nombre del Hijo», brotará de nuestro corazón al impulso del Espíritu, «en aquel día» y «en aquella hora» en que Jesús ha sido glorificado. La oración en el Espíritu Santo es esencialmente oración pascual en el gozo «que nadie puede arrebatarnos».

Porque «el fruto del Espíritu es la caridad, el gozo, la paz» (Gál 5,22), que son la quintaesencia de la vida cristiana. «Unidad del Espíritu en el vínculo de la paz: un cuerpo, un Espíritu..., una esperanza, un Señor, una fe, un bautismo, un Dios y Padre de todos» (Ef 4,3-6).

En resumen: «Así como la naturaleza asumida por el Verbo divino sirve a éste como instrumento vivo de salvación, de manera análoga la estructura social de la Iglesia sirve al Espíritu de Cristo que la vivifica, para el aumento de todo el cuerpo de la misma Iglesia» (LG 8). Dicho en otra forma: Así como en la encarnación, la «misión» de la persona divina requería una naturaleza humana individual, en la cual el Hijo fuese «enviado», así, analógicamente, en la venida del Espíritu Santo, su «misión» requiere una comunidad humana, en la cual el Espíritu Santo sea «enviado»; y como la misión del Hijo es su «encarnación», así, analógicamente, la misión del Espíritu Santo es, si se permite la expresión, su «eclesialización», con la diferencia de que aquí no hay unión hipostática.

De aquí se deriva la índole esencialmente «espiritual» y «misteriosa» de la Iglesia. Institución, jerarquía, predicación y Escritura, ritos y ministerio: todo esto, si se suprimiese el Espíritu, se convertiría en aquel campo que vio Ezequiel: huesos que, aunque se junten y organicen y cubran de piel, sólo son un cadáver frío y rígido mientras no les vivifique el Espíritu de Dios; pero animados por este Espíritu «se ponen en pie como un ejército numeroso y aguerrido» (Ez 37,1-10). Es la índole misteriosa de la Iglesia, con la misteriosidad del plan salvífico de Dios, llevado a cabo mediante el misterio de la misión del Hijo, consumada en el misterio pascual y continuada en el misterio de la misión del Espíritu a la Iglesia.

De aquí también se deriva que la Iglesia es el lugar de nuestro encuentro con Jesucristo. Una de las ideas más repetidas por Jesucristo a sus discípulos en el sermón de la última cena fue la de que él volvía al Padre, que ya no le verían, que por ahora no podían acompañarle adonde él iba (Jn 13, 33.36; 12,2.28; 16,5-6.28; 17,11.13); pero, al ausentarse, les envía al «otro Paráclito». Este, sí, permanecerá con ellos hasta el fin de los tiempos.

Jesús les deja (Jn 14,16), pero no les abandona del todo: él mismo vendrá otra vez a ellos (Jn 14,18). Esta venida, sin embargo, no será para estar con ellos como hasta aquel momento: «No pretendas retenerme..., porque subo al Padre» (Jn 20,17). Su presencia en adelante será de otra manera totalmente distinta; porque presente, sí, estará, y de un modo permanente: «Estaré con vosotros hasta el fin de los siglos» (Mt 28,20); más aún, mi Padre y yo «haremos morada en él» (Jn 14,23), en el que me ame, en el que «permanezca en mi amor» (Jn 14,21.23; 15,9-10); es como si dijese: en el que permanezca en mi Espíritu.

La presencia de Jesucristo será «espiritual». Su presencia visible y palpable, si un tiempo había sido necesaria, ahora sería un estorbo para su presencia íntima y profunda. Para que permanezcamos en él según el Espíritu y no según la carne, es necesario que él se espiritualice y nos espiritualice; es necesario que él suba al Padre, adonde no podemos seguirle ahora y donde no podemos verlo con los ojos ni palparlo con las manos ni retenerlo con nuestros abrazos. Es necesario que él se vaya, porque, de lo contrario, el Espíritu no podría venir (Jn 16,7), y nosotros no podríamos conocer a Jesús según el Espíritu, apresados aún por su presencia en la carne (cf. 2 Cor 5,16). La presencia del Espíritu es, simultáneamente, la presencia espiritualizada de Jesucristo: de Jesucristo espiritualizado y espiritualizante en nosotros, poseídos por el Espíritu.

Presencia reservada a los suyos, y al mismo tiempo ausencia respecto del «mundo», que ni conoce al Padre, ni al Hijo ni, por lo mismo, puede conocer al Espíritu (Jn 16,3; 14,17).

Decimos: ausencia respecto del «mundo», entendiéndolo en el sentido peyorativo joánico: en cuanto reino de Satanás, el conjunto de fuerzas del «anticristo» (cf. 1 Jn 2,12.22; 4,3), o, como diría San Agustín, la suma de los amadores del mundo. Pero, fuera de ese «mundo», «la gracia obra de un

modo invisible en los corazones de todos los hombres de buena voluntad. Puesto que Cristo murió por todos y la vocación divina es una misma para todos, debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en una forma de solo Dios conocida, se asocien a su misterio pascual» (GS 22).

Presencia, pues, de Jesucristo en los discípulos que le aman a él y que han recibido al Espíritu; presencia del Señor en su Iglesia. Y por ser presencia del Señor en la Iglesia por el Espíritu Santo, la esencia de la Iglesia misma es la permanencia en el amor con que Jesús ama a los suyos: permanencia en el Espíritu Santo (Jn 15,9-10).

Por eso también la ley fundamental de la Iglesia, la que brota de su misma esencia, en cuanto que es permanencia en el Espíritu, es la ley de la caridad mutua, como reflejo del amor con que Padre e Hijo se aman en el Espíritu (Jn 13,34). Consecuencia es la unidad en la Iglesia: «Que sean uno, como tú, Padre, y yo somos uno» (Jn 17,11.21), precisamente en el Espíritu Santo.

Resumimos: la efusión del Espíritu Santo es, en concreto, la vertiente humana, intrahistórica, de la resurrección de Jesús; es la cristalización de su acción salvífica y, como tal, es esencialmente participación en su filiación respecto del Padre, con el dinamismo escatológico que es esperanza y tensión hacia la consumación eterna; y todo esto lo es mediante nuestra incorporación en el cuerpo glorioso de Cristo, iniciada ya, pero todavía en vía de compleción, o sea, mediante la Iglesia.

La «eclesialización» del Espíritu es el culmen de la «encarnación» del Hijo, y, en este sentido, la obra realizada por la Iglesia en la fuerza del Espíritu será «mayor aún» que la llevada a cabo por Jesucristo en este mundo: «Haréis obras más extraordinarias, porque voy al Padre», desde donde «os enviaré al Espíritu» (Jn 14,12; 15,25).

La presencia intrahistórica y eclesial del Espíritu Santo sigue a la de Jesucristo en este mundo y la continúa «eclesializándola». Esta presencia del Espíritu supone necesariamente la resurrección del Señor, y por eso, antes de que Jesús fuese glorificado, «no había Espíritu». Pero tenemos que añadir: tan necesariamente como no pudo haberlo antes, tan necesariamente tiene que haberlo después.

Y hay Espíritu por todos los siglos, y lo hay en la Iglesia. Porque el amor del Padre con que abraza al Hijo sacrificado por su amor—y la gracia de Jesucristo, con la que él fue con-

sumado por su Padre en la muerte-resurrección—, ese amor mutuo del Padre y del Hijo ha tenido que mostrarse, en nuestra dimensión temporal y social, en la comunicación del Espíritu Santo. El es para nosotros el amor del Padre y la gracia de Jesucristo.

Cerremos, pues, este capítulo con la plegaria de Pablo: «La gracia del Señor Jesucristo, y el amor del Padre y la comunicación del Espíritu Santo con todos vosotros» (2 Cor 13, 13), con toda la Iglesia, para el bien de todos los hombres.

Capítulo 31

JESUCRISTO RESUCITADO Y LA IGLESIA

1. *Jesucristo resucitado en su relación con la Iglesia:* A. Jesucristo, Cabeza de su Iglesia. B. Fundamento de la capitalidad de Cristo.
2. *La Iglesia en su relación con Jesucristo resucitado:* A. El culto debido a Jesucristo. B. La cooperación en la obra de Cristo. C. Conclusión.

BIBLIOGRAFIA

H. J. Gabathuler, *Jesus Christus Haupt der Kirche, Haupt der Welt. Der Christushymnus Colosser 1,15-20 in der theologischen Forschung der letzten 130 Jahren* (Zü, Zwingli V., 1965); J. Cambier, *Le grand mystère concernant le Christ et son Église. Éphésiens 5,22-23:* Bibl 47 (1966) 43-90.223-242; J. Prado, *La Iglesia del futuro según San Pablo:* EstB 22 (1963) 255-302; H. Mühlen, *Das Verhältnis zwischen Inkarnation und Kirche in Vat. II:* ThGl (1965) 171-190.270-289; H. Schlier, *Die Zeit der Kirche* (FiB [4]1966); J. Kuhl, *Die Sendung Jesu und der Kirche nach dem Johannesevangelium* (Siegburg Steyler, 1967); J. Murphy-O'Connor, *Presencia de Dios a través de Cristo en la Iglesia y en el mundo:* Conc 50 (1969) 579-591; Josef Ernst, *Pleroma und Pleroma Christi. Geschichte und Deutung eines Begriffes der paulinischen Antilegomena* (Rgb, Pustet, 1970); H. Merklein, *Christus und die Kirche:* SBS 66; G. Lohfink, *Gab es im Gottesdienst der neutestamentlichen Gemeinde eine Anbetung Christi?:* BZt 18 (1974) 161-179.180-192.

«Yo en ellos, como tú en mí» (Jn 17,23).

Aunque en el capítulo anterior hemos hablado ya de la Iglesia, debemos añadir unas palabras sobre su relación con Jesucristo resucitado; porque la Iglesia existe como «Iglesia de Cristo» en virtud de la resurrección, por la cual Jesús fue constituido «Señor y Cristo».

Cierto que también se dice que la Iglesia nació del costado herido de Jesús en la cruz; o se podrá decir que nació en la última cena por la institución de la nueva alianza. Todas estas expresiones son verdaderas mientras no sean exclusivas. Un misterio, como es el nacimiento de la Iglesia, no se cronometra según nuestros relojes, sino que sincroniza con otro misterio: el misterio pascual; y éste, si en nuestro mundo sujeto a categorías temporales se refracta en diversos instantes, en sí es un misterio indivisible: una muerte que es la vuelta al Padre; una resurrección que es la fijación eterna del valor de aquella muerte; una efusión del Espíritu que es la vertiente hacia los hombres de aquella muerte-resurrección.

Sin enredarnos en cuestiones interminables, baste con decir: sin resurrección no hay ni puede haber Iglesia, y sin Iglesia, la resurrección no hubiera tenido sentido y, consiguientemente, no hubiera tenido lugar. Porque Jesucristo «resucitó por nuestra justificación» (Rom 4,25), y la Iglesia se forma por la fe en aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos y por la confesión de que Jesús es Señor (Rom 10,9).

Vamos a considerar brevemente la relación mutua entre Jesucristo resucitado y la Iglesia desde cada uno de sus términos: de Jesucristo hacia la Iglesia, y de la Iglesia hacia Jesucristo.

1. Jesucristo resucitado en su relación con la Iglesia

La relación de Jesucristo resucitado con la Iglesia se resume en una palabra que ha venido ya a ser un término técnico teológico desde que la empleó Pablo: «El es la Cabeza del cuerpo que es la Iglesia» (Col 1,18) [1].

A. *Jesucristo, Cabeza de su Iglesia.*—La imagen de Cristo-Cabeza, como es sabido, se desarrolla particularmente en las epístolas a los Colosenses y a los Efesios. Recojamos los elementos más significativos.

[1] Para detalles, J. Collantes, I p.3.ª c.10 n.4 p.410-421 (BAC 339).

a) Superioridad en la semejanza. El primero es el de la superioridad de Cristo sobre la Iglesia, junto con el de la semejanza con sus miembros. Porque Jesucristo es semejante a nosotros por su naturaleza humana, que le coloca dentro del mundo de la creación, y por su muerte, que le pone al mismo nivel humillante de nuestra fragilidad radical; pero ahí mismo es superior, como «primogénito», tanto de la creación, a la que da consistencia y sentido, como de la humanidad, sujeta a la miseria suprema de la muerte (Col 1,15-18). Por otra parte, si él se hizo semejante a nosotros, nuestro consanguíneo y concorporal (cf. Heb 2,14-17; Flp 2,7), fue para hacernos a nosotros semejantes a él (Col 3,10; Rom 8,29), después de habernos hecho a todos los hombres concorporales en sí mismo (Ef 3,6). Estos son conceptos que ya hemos tenido ocasión de explicar.

b) Poder de unificar. El segundo concepto es de la fuerza unificadora. El, como Cabeza, mantiene la cohesión de todo el Cuerpo mediante una red de articulaciones que, a modo de nervios y venas, llevan a todo el cuerpo su vida y energía. Porque la unidad de que aquí se habla no es la de una organización maravillosa de piezas en una máquina, ni la de una colaboración social en una empresa común, sino mucho más que todo esto: es la unidad en la participación de una misma vida derivada de la Cabeza a todos los miembros de este Cuerpo, «que crece con crecimiento en Dios» (Col 2,19).

Pablo contemplaba «el misterio de Cristo» precisamente en esta unidad de todos los hombres, sin diferencias previas de religión y origen, unidos todos por la acción reconciliadora de Dios en Cristo (Ef 2,14-18), por la cual todos somos hechos «co-herederos, con-corporales, co-partícipes de la promesa en Cristo Jesús» (Ef 3,6). Es la misma idea que encontramos en el evangelio de Juan, cuando el buen pastor habla de sus ansias de atraer también a las ovejas que no son de la grey, «para que haya un solo rebaño y un solo pastor» (Jn 10, 16), y cuando Jesús, antes de su pasión, ruega al Padre «que todos sean uno», como son uno el Padre en él y él en el Padre (Jn 17,21). Todos somos sarmientos de una misma y única vid de donde recibimos la savia (cf. Jn 15,1-8), y todos somos miembros unos con respecto a otros, bajo una única Cabeza, de quien recibimos la vida (cf. Rom 12,4-5); 1 Cor 12,12-14.18-27).

c) Plenitud fontal. El posee en plenitud la gracia y la verdad, y de esa plenitud todos recibimos (Jn 1,16-18). «En él habita toda la plenitud» (Col 1,19) de Dios, su poder crea-

dor, su sabiduría; pero habita en él para ser difundida por su mediación a todos los hombres, más aún, a todo el universo, en cuanto que éste participa de la suerte del hombre.

El es «la Luz del mundo», fuera de cuyo radio de acción sólo hay tinieblas (cf. Jn 1,4-5; 8,12; 9,5; 12,35-36); Luz venida a este mundo para iluminar a los que yacían en las sombras de la muerte (Jn 1,9; 3,19; 12,46; Lc 1,79). El es también «la resurrección y la vida» (Jn 11,25); porque «el Padre, que tiene en sí mismo la vida, ha dado al Hijo la posesión de esta vida», no para que goce a solas de ella, sino «para que vivifique» a los que en él creen (Jn 5,21.26). El es «la verdad y la vida», la revelación y la salvación nuestra. No hay conocimiento verdadero de Dios que no nos venga por él (Mt 11, 27); no hay gracia de santificación que no se obtenga por él (Col 2,19; Ef 4,7.16); no hay camino al Padre que no pase por él (Jn 14,6).

d) Influjo sacramental. Su influjo vital y vivificante lo ejerce Jesucristo glorioso particularmente por medio de los sacramentos de la Iglesia.

Es digno de atención que precisamente con la idea de Cristo, Cabeza de la Iglesia, se enlaza la idea de la santidad de un sacramento: el del matrimonio. «El marido es cabeza de la mujer, como Cristo es Cabeza de la Iglesia, y al mismo tiempo salvador de su Cuerpo» (Ef 5,23). Del amor de Cristo a su Iglesia por la que él entregó su vida para santificarla, se deriva la santidad del amor conyugal. Mediante la unión matrimonial, Jesucristo santifica y ennoblece la vida de los desposados, asemejándola a su unión con la Iglesia.

La imagen de Cristo-Cabeza no se aplica a otros sacramentos, pero la idea se afirma con otros símiles. El bautismo se compara a la acción de injertar, otra metáfora que implica unión orgánica y vital: «Somos sepultados con Cristo en su muerte por el bautismo, para llevar una vida nueva a semejanza de su resurrección...; porque, injertados en la semejanza de su muerte, lo seremos también en la de su resurrección» (Rom 6,4-5).

Al hablar de otros sacramentos no se emplearán estas metáforas, pero la realidad por todos ellos significada y obrada no es otra que nuestra incorporación y asimilación a Cristo Cabeza de la Iglesia: o incorporación primera, o restablecimiento de la unión perdida por el pecado, o intensificación de nuestra incorporación, unión y asimilación a Jesucristo.

La penitencia nos reconcilia con la Iglesia y, por lo mismo, con Cristo-Cabeza, que murió por nuestros pecados

para que viviésemos de su vida (cf. Rom 5,10; 1 Jn 2,1-2). La confirmación nos asimila a Jesucristo, que «dio ante Pilato buen testimonio» en favor de la verdad, y nos llena de su Espíritu de verdad para que seamos sus testigos (cf. 1 Tim 6, 13; Jn 18,36-37; 15,26-27). La imposición de manos imprime la semejanza con el Sumo Sacerdote, que ha experimentado en sí el sufrimiento y, compadecido de sus hermanos, ofrece por ellos la víctima agradable a Dios; y también con el buen pastor, que apacienta sus ovejas, que atrae otras al redil y que da por ellas su vida para que tengan vida abundante (cf. Heb 5, 1-2; Jn 10,10-16). La unción de los enfermos conforma al paciente con aquel Jesús que, «con gemidos vehementes y con lágrimas, alzó súplicas a aquel que podía salvarle de la muerte», a través mismo de la muerte, si el beneplácito divino así lo determina (cf. Heb 5,7).

Finalmente—y aquí volvemos a la imagen de la unidad del cuerpo bajo la acción de Cristo-Cabeza—, por la sagrada Eucaristía, «todos formamos un solo cuerpo; todos, no obstante su número, pues todos participamos de un único pan»: un único pan que es el cuerpo de Cristo, y un único cáliz que es la sangre de Cristo: cuerpo y sangre del «Cordero sacrificado que está en pie ante el trono de Dios» (1 Cor 10,16-17; Ap 5,6).

e) Autoridad amorosa. Cabeza indica autoridad. Cristo es Cabeza de la Iglesia con la autoridad de Profeta absoluto, Rey soberano, Sacerdote sumo: posee plenamente la potestad de enseñar, regir, santificar la Iglesia. El es la fuente de toda autoridad en el seno de la Iglesia. Porque a él se le dio «todo poder en el cielo y en la tierra», y en virtud de ese poder envía a sus apóstoles a enseñar y hacer discípulos, a santificar con el bautismo y los otros sacramentos, a dirigir a todos los fieles según los preceptos promulgados por el mismo Jesús (Mt 28, 18-20).

Pero su autoridad no es autoritaria, sino amorosa. Porque es cabeza de «su» Cuerpo, que le pertenece como algo suyo y lo completa: «Amó a su Iglesia y dio por ella su vida, para santificarla..., para embellecerla, para hacerla digna de sí mismo», semejante en todo a él (Ef 5,25-27).

Y así, no sólo rige la Iglesia externa y visiblemente, sino también dirige a cada uno en particular, como el buen pastor de la parábola, que «llama a cada una de las ovejas por su nombre», «porque ellas conocen su voz» y él se les da a conocer de una manera íntima, dando a cada uno aquella «piedrecita blanca en que está inscrito un nombre nuevo que sólo conoce el que la recibe» (Jn 10,3-4.14-15; Ap 2,17).

f) Dinamismo vital. La imagen de Cabeza-Cuerpo indica, sin más explicación, que no se trata aquí de una mera clasificación de objetos según su valor relativo, sino de una vida que está llamada a crecer y expansionarse hasta llegar a su plena madurez. El Cuerpo místico de Cristo está todavía en estadio de desarrollo: el «Cristo-todo», en frase de Agustín, no ha adquirido aún todo el vigor y toda la estatura que le corresponde. Porque Jesucristo tiene que llegar a llenarlo todo, o, visto desde el ángulo opuesto: todo el universo tiene que llegar a llenarse de Cristo.

Para esto trabaja la Cabeza; pero trabaja a través de sus miembros, cuyos esfuerzos deben enderezarse todos a crecer hacia la plenitud de su Cabeza, que es Cristo. El dirige toda esta actividad de sus miembros, para que el cuerpo entero «vaya en aumento construyéndose a sí mismo en la caridad» (Ef 4,15-16).

g) Finalidad salvífica. Apenas es menester insinuarlo. Toda esta actividad, la de la Cabeza y la del Cuerpo dirigido por ella, se encamina a la salvación del hombre y, por el hombre, de la creación entera. «Cristo es Cabeza de la Iglesia, y él mismo es Salvador del Cuerpo» (Ef 5,23). El triunfo definitivo llegará cuando él haya subyugado a sí todas las cosas, destruyendo las hostiles y vivificando las que él ha incorporado a sí (cf. 1 Cor 15,22-26; Rom 8,20-30).

Es la misma finalidad de la energía y poderes conferidos a la Iglesia: enseñar, dirigir y regir, santificar, para salvar.

Jesús dio también a su Iglesia el poder de ejecutar, a semejanza suya, milagros como signos perceptibles manifestativos y prefigurativos de la salvación escatológica: «En mi nombre lanzarán demonios, hablarán lenguas nuevas, en sus manos tomarán serpientes y, aunque beban ponzoña, no les dañará; pondrán sus manos sobre los enfermos y éstos recobrarán la salud» (Mc 16,17-18). El libro de los Actos nos refiere múltiples ejemplos (v.gr., Act 3,6-7.12-16; 4,10.30; 9,34.40-42; 14,3.8-10; 16,16-18; 19,11-12; 20,9-12; 28,3-6).

B. *Fundamento de la capitalidad de Cristo.*—Jesucristo es Cabeza de su Iglesia, porque «la amó y se entregó por ella» (Ef 5,23). «Dios puso debajo de sus pies todas las cosas y lo constituyó, por encima de todas las cosas, Cabeza para la Iglesia, que es su Cuerpo» (Ef 1,22-23). Dicho con otras palabras: él es Cabeza de la Iglesia en virtud de la redención. Pero entendamos ésta en su doble movimiento: de parte de Cristo, su entrega en favor de la Iglesia, que ha de crear, y de parte del Padre, su iniciativa que inspira a Jesús el amor para entregarse

por la Iglesia y su complacencia en esa entrega obediente y generosa de Jesús, por razón de la cual le resucita. Porque, en último término, el Padre es el que constituye a Cristo Cabeza de la Iglesia, mediante la obra de la redención, que es la muerte-resurrección, la exaltación y glorificación de que habla siempre Juan.

La Iglesia se dice que nace en la cruz, nace del costado herido de Cristo, es adquirida en propiedad por Cristo en virtud de su sangre, con la cual ha unido en un solo cuerpo los dos pueblos, judío y gentil, hasta entonces disociados (cf. Ef 2,14-16; Act 20,28, etc.). Pero su muerte en la cruz es inseparable de su victoria en la resurrección: porque es la muerte, cuyo valor eterno queda inmutablemente refrendado por la resurrección; la muerte del «Autor de la vida» (Act 3, 15), «que reina vivo» (liturgia), del «primogénito de los muertos», del que es «el primero y el último y el viviente, y murió, pero vive por los siglos de los siglos» (Ap 1,17-18), del «Cordero sacrificado que está en pie frente al trono de Dios» (Ap 5,6).

2. La Iglesia en su relación con Jesucristo resucitado

Pío XII, en la encíclica *Mystici Corporis,* escribe aquella frase, audaz a primera vista: «Del Cuerpo místico se puede también afirmar lo que Pablo dice del cuerpo humano: 'no puede decir la cabeza a los pies: no me hacéis falta' (1 Cor 12, 21)». No es indigencia, sino dignación de Jesucristo, que así lo ha dispuesto para gloria de la misma Iglesia (cf. DS 3805).

La relación de la Iglesia-Cuerpo hacia Cristo-Cabeza podemos reducirla a dos capítulos: reverencia y cooperación. Reverencia por razón de la superioridad de la Cabeza; cooperación, por razón de la unión vital con ella.

A. *El culto debido a Jesucristo.*—La reverencia debida a Cristo tiene su expresión en el culto dirigido a él. La Iglesia ora y adora a Cristo como a «Señor» en el pleno sentido bíblico de esta palabra.

Para valorar los textos que vamos a citar, téngase en cuenta el horror casi instintivo en los cristianos a todo género de idolatría conforme a la enseñanza básica del AT y del mismo Cristo (cf. Mt 4,10; Lc 4,8; Act 10,25-26; 14,11-15; 17,16; Rom 1,21-25, etc.).

a) El hecho. Que la oración y adoración a Cristo fue acostumbrada en la Iglesia desde sus orígenes lo testifican va-

rios hechos. Es conocido el informe redactado por Plinio, gobernador del Asia Menor a principios del siglo II: «Los cristianos se reúnen semanalmente y cantan himnos a Cristo como a Dios». Pero más que el testimonio de un pagano vale el de los mismos cristianos.

Quizás el más antiguo que poseemos es la oración del mártir Esteban en su agonía. Lo mismo que Jesucristo había orado a su Padre en la cruz, dirige Esteban su súplica a Jesucristo pidiendo perdón por sus enemigos: «Señor, no les imputes este pecado»; y, lo mismo que Jesús había puesto su vida en manos de su Padre, Esteban entrega su alma a Jesucristo (Act 7, 59-60; cf. Lc 23,34.46). El ejemplo de Esteban lo siguieron otros mártires. También Pablo «ora al Señor» instantemente para que le libre de una tribulación (2 Cor 12,8), y exhorta a los cristianos a que entonen himnos a Cristo (Ef 5,19; cf. Col 3,16).

Tal vez habría que señalar como primera oración dirigida a Cristo la de aquella asamblea de «unos ciento veinte» reunidos con los apóstoles «y con María, la Madre de Jesús» (Act 1,13-15). Dicen así: «Tú, Señor, conocedor de los corazones, muestra a cuál de estos dos te escogiste para ocupar el puesto de este ministerio y apostolado» (Act 1,24-25). El título de «Señor» y el atributo de «conocedor de los corazones» son propiamente divinos (cf. Act 15,8); pero la elección para el «ministerio y apostolado» de cada uno de «los Doce» había sido acción de Jesús (cf. Mc 3,13-19; Lc 6, 13-16). ¿Se dirige la plegaria a Dios-Padre o a Jesucristo-Dios? Ambos sentidos son posibles.

b) Las fórmulas. El culto tributado a Jesucristo se expresa con varios términos que ya conocemos (cf. tomo I p.217-220).

Uno de ellos lo encontramos en el himno de la epístola a los Filipenses: «Doblar la rodilla». La estrofa final que cantaba la exaltación y la donación del nombre supremo, concluye con esta frase: «Para que al nombre de Jesús se doble toda rodilla de los seres celestiales, terrenales e infernales». Se presenta aquí a la creación entera en acto de adoración hacia Jesucristo (Flp 2,9-10).

La misma actitud de oración y adoración parece dirigirse a Jesucristo cuando Pedro, antes de resucitar a Tabitha, «puesto de rodillas, oró»; porque si los milagros se atribuían al poder de Jesucristo y si el efecto de éste fue, como se dice en el contexto, que «muchos creyeron en el Señor», aquella oración es de suponer que se había enderezado al «Señor»

Jesucristo (Act 9,40.42; cf. 3,16; 4,10.30, etc.); su primer milagro lo había hecho Pedro «en el nombre de Jesucristo» (Act 3,6).

Más frecuente que esta expresión es la de «postrarse» o «prosternarse». Según la epístola a los Hebreos, Dios mismo manda a sus ángeles que se postren ante el Primogénito, con alusión, probablemente, a su exaltación en la resurrección (Heb 1,6; cf. 2,5). Con referencia al mismo Jesús resucitado emplea este verbo Mateo dos veces en su último capítulo (Mt 28,9.17); pero ya observamos en su lugar que lo prodiga con referencia también a Jesús durante su vida terrestre (v.gr., Mt 2,2.11; 14,33; otros pasajes son: 8,2; 9,18; 15,25; 20,20). En el cuarto evangelio tenemos el ejemplo del ciego de nacimiento que prorrumpe en un acto de fe y adoración: «Dijo: 'creo, Señor', y se prosternó ante él» (Jn 9,38).

Como en los textos de Mateo, en este de Juan la intención es didáctica: la actitud del cristiano respecto a Jesús debe ser creerle como Señor y adorarle como a tal.

Otra fórmula es «invocar el nombre», que aquí es el mismo que se presentaba a la adoración de todos los seres creados. El convertido a la fe no solamente «cree en el nombre de Jesús», sino que «invoca el nombre de Jesús». En el sermón de Pentecostés, la «invocación del nombre», reservada a Yahvé en el AT, se traspone a la «invocación del nombre de Jesús», por uno de aquellos deslizamientos de atributos divinos hacia Jesucristo, que en tantas ocasiones hemos observado.

Así lo entendía Pedro en aquel sermón; porque, si para salvarse es necesario «invocar el nombre del Señor», en adelante «el Señor» es Jesús glorificado (Act 2,21.36; cf. 3,16; 4,12). La misma profecía de Joel, con la misma aplicación, cita Pablo en la epístola a los Romanos (Rom 10,12-13). La fórmula: «Los que invocan el nombre del Señor», añadiendo a veces explícitamente «Jesucristo», ha venido a ser una designación de los cristianos (1 Cor 1,2; Act 9,14.21; 22,16; 2 Tim 2,22). Con pequeña variación gramatical se dice: «El nombre que ha sido invocado sobre vosotros» (Sant 2,7); por esta invocación el cristiano ha sido puesto bajo la protección de Jesucristo, como el israelita era puesto bajo la tutela de Yahvé por la invocación del nombre divino sobre él. El nombre del Señor se invoca sobre el cristiano en el «bautismo en el nombre de Jesús» (cf. Act 2,38; 8,16; 10,48; 19,5; 22,16); frase que no es una fórmula bautismal, sino expresa la entrega del bautizado al Señor Jesús en orden a la salvación (cf. Rom 6,3; Gál 3,27).

Invocación del nombre del Señor y bautismo en el nombre de Jesús se fundan en la «fe en el nombre del Unigénito de Dios» (cf. Jn 1,12; 2,23; 3,18; 1 Jn 5,13; Act 3,16).

Fe en «el Unigénito de Dios», o en «el Señor Jesucristo»; bautismo «en el nombre de Jesucristo», invocación del «nombre del Señor»: todo esto supone una actitud de oración y adoración hacia la persona de Jesucristo, en nada inferior a la adoración a Dios-Padre. No olvidemos la invocación, de alcance estrictamente escatológico, que la Iglesia, bajo la moción del Espíritu, dirige al Señor Jesús pidiéndole su pronta venida (Ap 20,22).

Otro indicio del culto rendido a Jesucristo encontramos en los himnos y doxologías dirigidas hacia él. Ya ha habido que citarlos con frecuencia (Flp 2,6-11; Rom 1,3-4; 1 Tim 3,16). Digamos una palabra sobre esa forma especial que se titula «doxología», bendición o alabanza a Dios.

Una de ellas se discutió al hablar de la divinidad de Jesucristo (Rom 9,5): como allí se declaró, la puntuación misma de la frase no es segura; pero no carece de probabilidad la opinión según la cual la cláusula: «Dios bendito por los siglos, amén», se refiere al «Cristo nacido de los patriarcas israelitas según la carne» (cf. tomo I p.222).

Otra doxología brevísima encontramos en una de las epístolas pastorales: «El Señor me arrancará de toda empresa malvada y me salvará llevándome a su reino: a él la gloria por los siglos de los siglos, amén» (2 Tim 4,18).

Donde leemos las más bellas y sublimes doxologías a Cristo es en el Apocalipsis. Son de meditar, no sólo las mismas fórmulas, sino todo el contexto en que se engarzan. El vidente parece invitar al lector a que él también, con los veinticuatro ancianos, se postre delante del Cordero y entone aquel canto nuevo: «Digno eres de tomar el libro y romper sus sellos; porque fuiste sacrificado y con tu sangre adquiriste para Dios hombres de todas las razas, y tribus, y pueblos y naciones...»; «digno es el Cordero sacrificado de recibir el poder, y la riqueza, y la sabiduría, y la fuerza, y el honor, y la gloria y la alabanza»; «al que está sentado en el trono y al Cordero, la alabanza, y el honor, y la gloria y el poder por los siglos de los siglos... Amén». «Y los veinticuatro ancianos se postraron y adoraron» (Ap 5,8-14; cf. 7,10).

c) «A Cristo» y «por Cristo». El último texto citado junta en una la doxología a Dios-Padre y al Cordero, Jesucristo. Es una de las maneras de expresión: la oración dirigida conjunta-

mente al Padre y a Jesús como las que leemos también en otros pasajes del NT, v.gr., en aquel final de la epístola segunda a los Corintios que se ha incorporado en la liturgia: «La gracia del Señor Jesucristo y el amor de Dios (Padre) y la comunicación del Espíritu Santo sea con todos vosotros» (2 Cor 13,13). Otras oraciones se dirigen a Cristo, sin mención explícita del Padre.

Más abundantes son en el NT los ejemplos de oraciones al Padre «por Cristo». Cantamos himnos a Dios bendiciéndole y dándole gracias «por Jesucristo» (Rom 1,8; 7,25; Ef 5,19-20; Col 3,16-17); y en fórmula doxológica se dice: «A solo Dios la gloria por todos los siglos por mediación de Jesucristo, amén» (Rom 16,27; cf. 1 Pe 4,11).

En el discurso de la cena, Juan pone en labios de Jesús casi indiferentemente dos modos de expresión: «Lo que me pidáis en mi nombre, lo haré» (Jn 14,13-14), y, «lo que pidáis al Padre en mi nombre os lo concederá» (Jn 15,16; 16,23).

La solución de esta aparente antinomia está en la idea que ya expusimos: hay una mediación que no estorba la inmediatez. Orar al Padre «por Cristo» expresa la inmediatez en mediación; orar «a Cristo» expresa la mediación de inmediatez, porque nunca se ora a Cristo «aparte» del Padre. Si dijo el mismo Jesús que quien le ve a él, ve en él al Padre (Jn 14,9), lo mismo hay que decir que quien ora o adora a Cristo, en él ora y adora al Padre. Porque «todos los que rinden honor al Hijo, honran al Padre; y el que no da honor al Hijo, no honra al Padre, que le envió» (Jn 5,23).

No existe la mínima oposición entre ambas adoraciones; no hay que optar por una forma rechazando la otra o menospreciándola. Ambas glorifican al Padre, o «por» Jesucristo o «en» él; y ambas glorifican a Jesucristo, porque Dios es glorificado en el Hijo, tanto cuando se le da a El la gloria por mediación de Jesucristo como cuando se da directamente la gloria al Hijo, nacido y enviado y glorificado por el Padre.

d) El objeto del culto. Los textos hasta aquí citados muestran que la oración y adoración de la Iglesia se dirige a Jesucristo: al Dios-hombre.

Hubo en tiempos antiguos quienes no supieron entender bien cuál es el objeto del culto que se le rinde; para ellos ocasionaba una dificultad insoluble la humanidad «creada» de Jesús; indudablemente sería idolátrica la adoración hecha a una criatura. Su error procedía de una falta de reflexión sobre el mismo concepto de culto.

Por «culto» se entiende no cualquier muestra de estimación, sino sólo aquella en que se reconoce cierto modo de superioridad del que es venerado y cierto grado de sujeción hacia él. Ahora bien, esta sujeción o sumisión sólo puede tener por objeto una «persona»; porque el que venera es una persona, cuya dignidad solamente puede subordinarse a otra. Consiguientemente, en el culto tributado a Jesucristo no puede separarse y considerarse aparte su humanidad sin su persona.

Lo expusieron claramente los Padres de la Iglesia. Cirilo de Jerusalén, en sus discursos catequéticos, se expresa con las siguientes palabras: «No es lícito adorar al solo hombre (a la sola humanidad de Jesús), pero tampoco es conforme a la piedad el adorar a solo Dios (a sola la divinidad de Jesucristo) sin su humanidad; porque, si le miramos únicamente como Dios, que ciertamente lo es, pero no miramos también la humanidad que tomó, quedamos excluidos de la salvación... Para nada sirve el considerarlo como hombre, separando su divinidad; y no nos salvaría la confesión de su divinidad si no confesamos al mismo tiempo su humanidad» [2].

Atanasio escribe con cierta ironía: «¿Quién va a decirle: apártate de tu carne (tu humanidad) para que te adore?» Ambrosio escribía: «Adoramos la carne (humanidad) de Cristo; porque Cristo es una unidad indivisa, y al adorarle como Hijo de Dios, no olvido que es Hijo de la Virgen» [3]. Juan de Damasco, recogiendo la tradición patrística anterior se explica así: «Cristo es uno, perfecto en su divinidad y completo en su humanidad; a él, junto con el Padre y el Espíritu Santo, adoramos con adoración una e indivisa, sin excluir de ella su naturaleza humana. Sí, afirmamos que hay que adorar su humanidad, porque es adorada en su única persona, que es la del Verbo. Con lo cual no adoramos una criatura, porque no la veneramos como humanidad a secas y por sí, sino en cuanto unida a la divinidad en la unidad de la persona del Verbo de Dios» [4].

Se comprende que Cirilo de Alejandría protestase en sus anatematismos contra una «co-adoración» o doble adoración dirigida a Cristo; porque la humanidad del Verbo, separada de su divinidad, no es adorable, por no ser ni divina ni persona; pero es adorable en la unidad de la persona divina y, consiguientemente, con una única e idéntica adoración (DS 259).

e) Adoración al «Señor». En los mismos textos neotesta-

[2] *Catecheses* 12,1: PG 33,728.
[3] *De Spiritu Sancto* 3,11,79: PL 16,794.
[4] *De fide orthodoxa* 3,8: PG 94,1013.

mentarios vemos que la adoración u oración se dirige al «Señor». Es «culto latréutico», sólo legítimo cuando se rinde al verdadero Dios, por encima de toda otra veneración religiosa de «dulía» correspondiente a la excelencia de santidad participada y, mucho más, por encima de toda reverencia puramente cívica o social por razón de cualidades meramente humanas y naturales.

Al decir «Señor» se mira más particularmente a Jesucristo glorificado por la resurrección y entronizado a la diestra del Padre (cf. Mt 28,17; Lc 24,52; Jn 20,28; Flp 2,9-10). Sin embargo, hemos visto también que tanto el título como la adoración o postración ante «el Señor» se atribuía retroactivamente a Jesús en su vida mortal y aun en su infancia y en la cruz.

Con esto no se quería afirmar que en aquella etapa hubiese poseído «la forma» de Señor; pero la fe, iluminada por el esplendor de la resurrección, comprendió que Jesús, real e históricamente «en forma de siervo» y «en semejanza con el hombre», era, con todo, el «Verbo hecho carne» (Jn 1,14), «el Hijo de Dios nacido de David según la carne» (Rom 1,3; Gál 4,4). Toda su vida, desde el nacimiento humilde hasta la muerte afrentosa y dolorosa, adquiere con ello un relieve y un valor insospechado. Su nacimiento es el de quien «va a ser» Señor, pero ya «es» Hijo de Dios; y lo mismo son su predicación, y sus milagros y su cruz.

Lucas emplea varias veces en su evangelio una palabra que pudiera darnos la clave para entender la razón de esto. Es la palabra «hoy». «Hoy os ha nacido el Salvador» (Lc 2,11). «Hoy voy a hospedarme en tu casa... Hoy se ha realizado la salvación para esta casa» (Lc 19,5.9). «Hoy estarás conmigo en el paraíso» (Lc 23,43). Todos estos «hoy» están relacionados con la salvación. Es el «hoy» eterno de la salvación que permanece para siempre. La resurrección de Jesús fue la fijación eterna del valor de todos esos días, que pasaron y, a pesar de eso, son «hoy». De modo que podemos, sí, decir que «hoy» nace Jesús, y «hoy» se hospeda con nosotros y nos trae la salvación, y «hoy» nos abre las puertas del cielo. Porque «Jesús Cristo, ayer y hoy y el mismo por los siglos» (Heb 13,8). De ahí deducía el autor de la epístola a los Hebreos la urgencia de nuestra conversión y perseverancia en este «hoy» en que percibimos su palabra (Heb 7,4-13). Este «hoy», presente desde el comienzo, permite que, aun en su «forma de siervo», se le reconozca y adore como «Señor».

Por este «hoy» que jamás pasará, por esta presencia actual de todas las obras que «el Señor» llevó a cabo por nuestra

salvación, es por lo que en la Iglesia se conmemoran anualmente las acciones salvíficas todas de la vida de Jesús: su natividad, su epifanía, su bautismo y todas las demás, culminando en la institución de la Eucaristía, su pasión y muerte, y, como corona de todas, aquellas que a todas da su valor permanente y su «hoy» de salvación: la resurrección, con la ascensión y el envío del Espíritu Santo. Conmemoramos los hechos y en ellos oramos y adoramos a la persona del Señor Jesucristo, porque todos se han transformado, por su resurrección, en un «hoy» perenne del «Señor y Salvador» (cf. SC 102).

Precisamente en su naturaleza humana mostró la persona divina eso que es, si así puede decirse, lo más divino de su divinidad: su amor, reflejo del amor de Dios-Padre, que por esencia es amor (cf. 1 Jn 4,8). Por eso, Pablo dobla sus rodillas ante el Padre pidiéndole la gracia de conocer con un conocimiento amoroso e íntimo, superior a toda ciencia, el amor que Cristo nos tiene y tuvo entregándose por nosotros para nuestra salvación (Ef 3,14-19; cf. 5,2.25). Veneramos y adoramos a Jesucristo en su humanidad y en los misterios de su vida y muerte, por los que llevó a término nuestra salvación: en ella y en ellos es él, el Hijo de Dios hecho hombre, el que nos ama y el que apela a nuestra correspondencia de sumisión y amor, o de «reverencia amorosa», como diría Ignacio de Loyola.

En el mismo sentido y por la misma razón adoramos su corazón y sus llagas, que evocan su amor salvífico y sus actos redentores.

Por su relación con la persona adorable de Jesucristo, se veneran también sus imágenes y su cruz, con un culto llamado técnicamente «relativo» o en virtud de relación, en cuanto que los objetos puestos delante de nuestros ojos elevan nuestra mente hacia aquel cuyas acciones salvíficas evocan o representan. En el segundo concilio Niceno se declaraba: «En la imagen se da veneración a la persona representada» (DS 601; cf. Tridentino: DS 1823).

En la liturgia vivimos todas estas verdades aquí brevemente expuestas. Baste recordar la ceremonia de la adoración de la santa cruz el viernes santo, con las antífonas e himnos que la acompañan.

B. *La cooperación en la obra de Cristo.*—Jesucristo subió a los cielos, pero dejó en la tierra a la Iglesia para que continuase la obra que su Padre le había encomendado; por eso transmite su misión a los apóstoles: «Como mi Padre me envió, así yo os envío» (Jn 20,21). El tema es inmenso, como lo po-

nen de manifiesto los documentos del concilio Vaticano II. Aquí nos limitaremos a señalar tres campos de actividades con que la Iglesia coopera y continúa la obra de Cristo.

a) La continuación de la adoración al Padre. El primer campo es el del culto divino. «Jesucristo, Sumo Sacerdote de la nueva y eterna alianza, al tomar la naturaleza humana introdujo en este destierro aquel himno que en las moradas celestes se entona perpetuamente» (SC 83). Nadie antes de él había osado orar a Dios como él le adora: «*Abbá!*, ¡Padre!» Sea en los momentos de intenso gozo en el beneplácito divino (Mt 11,25-26), o cuando pide fe para los que aún no creen en él (Jn 11,41-42), o protección divina para sus discípulos en su apostolado, o la unidad y la salvación para sus fieles (Jn 17,11.21.24); sea en los momentos de agonía en el huerto (Mc 14,36), o al entregar su vida en la cruz, siempre le llama «Padre» (Lc 23,46). Esta oración filial a Dios como Padre no había de extinguirse sobre la tierra. Vuelto a los cielos, Jesucristo envía al Espíritu a la Iglesia, para que ésta pueda continuar llamando a Dios: «*Abbá!*, ¡Padre!» (Rom 8,15).

El, además, había llevado al vértice de su consumación todo el culto antiguo, ofreciendo a su Padre una Hostia perfecta y agradable, que supera y suprime toda otra oblación (cf. Heb 10,4-10, etc.). Y esta oblación había de continuarse hasta el fin de los tiempos: «Haced esto en memoria mía»; «así es que, cuantas veces comemos este pan y bebemos este cáliz, anunciamos la muerte (sacrifical) del Señor hasta que venga» (1 Cor 11,25-26).

La misión de la Iglesia es continuar esta adoración y oración «al Padre», y esta oblación única «hasta que el Señor venga» en su parusía. Con ello la Iglesia, peregrinante aún en la tierra, se une a la liturgia celeste, que «en el tabernáculo verdadero, levantado no por los hombres, sino por Dios», ejercita «el Liturgo», o ministro sagrado por excelencia, Jesucristo (Heb 8,2).

Y este «tabernáculo edificado por el mismo Dios» no es otro que el mismo Jesucristo resucitado: el templo reconstruido en tres días, no por manos de hombre, sino por el poder de Dios (cf. Jn 2,20-21; Mc 14,58). En este templo, la Iglesia, nosotros los cristianos, como «verdaderos adoradores, adoramos al Padre en espíritu y verdad»; porque ya «ha venido esa hora», la hora de la Iglesia (Jn 4,23). Adoración «al Padre», como Jesucristo oró y como nos enseñó a orar: «¡Padre!» «¡Padre nuestro!» (Lc 11,2; Mt 6,9). Adoración «en espíritu y verdad»; porque él, que es «la verdad», nos reveló toda la

verdad, y él nos dio «al Espíritu de la verdad» (Jn 14,6; 15,26). Esta adoración al Padre en espíritu y verdad, como fue la de Jesús en la tierra, es misión de la Iglesia continuarla en este mundo, al unísono con los himnos de la liturgia celeste, «hasta que el Señor venga» y convierta nuestra adoración y la transforme en aquella otra del cielo, «donde no hay templo (fabricado con manos de hombre), porque Dios todopoderoso es el templo y asimismo lo es el Cordero» (Ap 21,22).

b) La predicación del Evangelio. El segundo campo de actividad de la Iglesia es el de la predicación del «Evangelio del reino», que Cristo había anunciado durante su vida en la tierra. Ya dijimos que, aun sin palabras expresas de Jesucristo resucitado, la inteligencia misma del misterio de su resurrección implicaba el deber de la predicación a todo el mundo. Porque la resurrección era el signo revelador de la voluntad salvífica universal de Dios, que desea que todos los hombres, sin limitaciones de razas o pueblos, lleguen al conocimiento de la verdad y a la obtención de la salvación: al conocimiento y aceptación de Jesucristo, Señor y Salvador de todos los hombres (cf. 1 Tim 2,4-7), y por él al conocimiento y amor del Padre.

Por esto mismo, la predicación del Evangelio toma un carácter peculiar: se transforma y concretiza en la proclamación de la resurrección de Jesús y su exaltación como Señor. Porque éste fue el acto salvífico decisivo, de modo que nuestra salvación sólo es posible mediante nuestra inserción o incorporación en la muerte y resurrección de Jesucristo (cf. Rom 6,5). Si, por un imposible, la Iglesia cesase de proclamar este evangelio de salvación, dejaría de ser Iglesia y dejaría de existir. «La Iglesia peregrinante es misionera por su misma naturaleza». «A ella incumbe el deber de propagar la fe y la salvación en Cristo» (AG 2,5).

Propagar la fe en el Señor Jesús es anunciar a los hombres su salvación en Cristo. La razón es que, «de hecho, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio de Cristo». «Por Cristo y en Cristo se ilumina el enigma del dolor y de la muerte»; y no solamente se esclarece, sino que también su solución se lleva a realidad. Porque «Cristo con su muerte destruyó la muerte, y con su resurrección nos dio la vida» (GS 22).

c) La presentación de Cristo al mundo. Expresándolo bajo otro aspecto, podríamos decir que el deber de la Iglesia respecto de Jesucristo es presentarlo al mundo. Consumada la obra que su Padre le había encomendado, Jesucristo volvió a su Padre dejando para siempre este mundo (cf. Jn 16,28;

17,4.11). Jesús se ausenta y no se manifestará al mundo en adelante hasta el día de la parusía (cf. Jn 14,22; Heb 9,28). Para los hombres, Jesús es el gran ausente y el gran invisible. Pero para esto precisamente Jesús dejó en este mundo a su Iglesia. La Iglesia tiene la misión de ser en este mundo la presencia y la visibilidad de Cristo. Como Cristo es para nosotros «la faz del Padre», así la Iglesia ha de ser para el mundo «la faz de Cristo».

Esta es la misión y la razón de ser de la Iglesia. Por eso ella misma es un misterio: el de la visibilidad del Invisible y el de la presencia del Ausente. Como el mismo Cristo, Dios-hombre, en su vida y muerte había sido el misterio, el sacramento de las realidades divinas e invisibles en la visibilidad de su vida y de su acción humana, así la Iglesia continúa el gran misterio del Dios-hombre, no por identidad, sino por analogía, siendo la manifestación de realidades invisibles en la visibilidad de su institución, de su liturgia y, sobre todo, de la vida cristiana: «Amaos unos a otros, y en esto conocerán todos que sois mis discípulos»; «que sean uno..., para que el mundo crea que tú me has enviado» (Jn 14,34-35; 17,21).

Jesús ya no hace oír su voz en las sinagogas y en el templo, donde las turbas se agolpaban para escucharle (cf. Jn 18,20), ya no se fatiga caminando por los senderos de Samaria (cf. Jn 4, 4-5), ya no impone sus manos para sanar a los enfermos o bendecir a los niños (cf. Lc 4,40; Mt 19,13), ya no mira con ojos bondadosos al joven que busca el reino de Dios (cf. Mc 10,21), ni el discípulo amado puede ya reclinarse sobre el pecho de Jesús para percibir los latidos de su corazón (cf. Jn 13,25). La misión de la Iglesia es ser voz, y manos, y pies, y ojos, y corazón de Cristo; Cristo pide a la Iglesia que se los preste, para hacerse él presente y visible al mundo, en su Iglesia.

La presencia de Cristo al mundo en su Iglesia comporta, como la vida del mismo Cristo, pasividad y actividad.

Por una parte, pasividad. Porque las manos, y pies, y corazón de Cristo fueron los taladrados y traspasados en la cruz. Como Cristo fue perseguido, así lo será su Iglesia; como Cristo llevó su cruz, así la Iglesia y cada cristiano tiene que llevar a diario la suya (cf. Lc 9,23). «El discípulo no aventaja al maestro, ni el siervo a su señor. Si me han perseguido a mí, también a vosotros os perseguirán» (Mt 10,24; Jn 15,20). Así es como Pablo, presentando a Cristo al mundo en medio de la persecución, contribuye a «colmar la medida de sufrimiento» que debe llenar la Iglesia (Col 1,24). «De parte del mundo se-

réis atribulados; pero no os alarméis; yo he vencido al mundo» (Jn 16,33; Mt 5,10-12).

También, actividad. En concreto, servicio y amor. Jesucristo no vino para ser servido, sino para servir (Mt 20,28). El dio ejemplo a sus discípulos para que, como él les había servido a ellos, no sólo lavándoles los pies, sino dando por ellos su vida, así ellos le imitasen (Jn 13,12-15). Esta es la tarea de la Iglesia; y, de hecho, ella «sólo desea una cosa: continuar, bajo la guía del Espíritu, la obra misma de Cristo, quien vino al mundo para dar testimonio de la verdad, para salvar y no para juzgar, para servir y no para ser servido» (GS 3).

Pero este servicio no será sincero y eficaz si no nace del corazón, si no emana del amor a Cristo y del amor de Cristo a los hombres. No sólo a Pedro se exigió una profesión de amor antes de transmitirle el oficio de «pastor del rebaño de Cristo»; a toda la Iglesia se ha impuesto este mandato: «Pues bien, yo os digo: amad a vuestros enemigos, orad por vuestros perseguidores; y así seréis hijos de vuestro Padre del cielo, que hace brillar el sol sobre perversos y buenos, y descender la lluvia sobre justos y pecadores» (Mt 5,44-45). Así amó Jesucristo a los hombres, y así tiene que amarlos la Iglesia; porque la Iglesia entera lleva en sí «la vicariedad del amor de Cristo» [5]. La Iglesia en toda su acción y en la vida de sus miembros debe presentar al mundo a aquel Jesús que nos amó hasta el fin (cf. Jn 13,1).

C. *Conclusión.*—Para cerrar este capítulo citemos las conclusiones de tres epístolas que pueden resumir las ideas aquí analizadas.

Una es de la primera epístola a los Corintios: «Si alguien no ama al Señor, ¡sea anatema! ¡Maranatha! La gracia del Señor Jesús sea con vosotros. Nuestro amor es en Cristo Jesús» (1 Cor 16,22-24). En cuatro frases casi telegráficas se ha descrito la Iglesia en su relación con Cristo: su entrega de amor al Señor, su esperanza escatológica, su unidad de caridad, cuyo fundamento y origen es el mismo Señor.

La segunda es de la epístola a los Romanos: «A aquel que puede estabilizarnos en la fe del evangelio y anuncio ('kérygma') de Jesucristo, conforme al misterio..., manifestado ahora... y llevado a conocimiento de todos los pueblos, para atraerlos a la obediencia de la fe; a Dios, única fuente de sabiduría, —cuyo abismo insondable es El mismo (Rom 11,33),—por Jesu-

[5] La frase es de San Ambrosio refiriéndose a San Pedro, a quien Jesús «nos dejó como vicario de su amor». La comenta Pío XII en la encíclica *Haurietis aquas:* AAS 48 (1956) 349.

cristo, sea la gloria por todos los siglos, amén» (Rom 16,25-27). Esta es la Iglesia: la depositaria del misterio, no para gozar ella a solas de él, sino para llevarlo a conocimiento de todos los hombres guiándolos y ganándolos para Jesucristo, y logrando así que por mediación de Jesucristo toda gloria sea dada a Dios-Padre, «de modo que Dios sea todo en todos» (cf. 1 Cor 15,28).

Finalmente, la conclusión de la segunda epístola de Pedro: «Así, pues, mis amados, estad alerta... para no ser arrastrados por el error... Creced en gracia y conocimiento de nuestro Señor y Salvador Jesucristo. ¡A él sea la gloria ahora y hasta el día de la eternidad, amén!» (2 Pe 3,17-18). En unas líneas se comprimen una exhortación, una confesión de fe y una plegaria de alabanza al Señor; en términos técnicos: parénesis, homológuesis, doxología. La profesión de fe que nos protege de todo desvarío y es al mismo tiempo un suspiro de esperanza: «Jesucristo es nuestro Señor y Salvador». La exhortación al deber fundamental del cristiano y de la Iglesia, por ser, respectivamente, miembros y Cuerpo de Jesucristo: «Crecer en gracia y conocimiento» amoroso de Jesús hasta el día en que se llegue a la madurez perfecta de que hablaba Pablo, y Jesucristo haya consumado en nosotros y en todos los hombres su «señorío» y nuestra «salvación». La plegaria final, transformada en acto de acción de gracias anticipado y en un ensayo de la antífona que se entona eternamente en el cielo: «Gloria por todos los siglos» «a aquel que está en el trono y al Cordero».

CAPÍTULO 32

LA RESURRECCION Y LA HISTORIA DE LA SALVACION

1. *La resurrección en la historia de Jesucristo.*
2. *La resurrección y la historia de Israel.*
3. *La resurrección y la historia de la Iglesia.*
4. *La resurrección y la historia de la humanidad:* A. La resurrección y la historia «profana». B. La resurrección y la historia «religiosa» no cristiana.
5. *El misterio de la historia de la salvación.*

BIBLIOGRAFIA

OSCAR CULLMANN, *Christus und die Zeit* (Zü ³1962); trad. *Cristo y el tiempo*; ID., *Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament* (Tü, Mohn, ²1967); H. U. VON BALTHASAR, *Theologie der Geschichte* (Eins ³1959); trad. *Teología de la Historia*; J. MOUROUX, *Le mystère du temps Approche théologique* (Pa, Aubier, 1962); J. DANIÉLOU, *Sacramentum futuri*; trad. *El misterio de la historia* (San Sebastián ³1963); L. MALEVEZ, *Les dimensions de l'histoire du salut:* NRT 86 (1964) 561-578; NRT 89 (1967) 113-134; HELMUT FLENDER, *Heil und Geschichte in der Theologie des Lukas* (Mch, Kaiser V., 1965); J. M. CONNOLLY, *Human History and the Word of God. The Christian Meaning of History in Contemporary Thought* (NY-Lon, MacMillan, 1965); E. HEINEMANN, *Theologie der Geschichte* (Stg 1966); M. BALAGUÉ, *Historia de la salvación* (Ma, Paulinas, 1967); L. MALEVEZ, *Le message de Jésus et l'histoire du salut:* NRT 89 (1967) 113-134; G. SAUTER, *Zukunft und Verheissung* (Zü, Zwingli V.); H. I. MARROU, *Théologie de l'histoire* (Pa, Seuil, 1968); J. MOLTMANN, *Theologie der Hoffnung* (Mü ⁷1968); trad. *Teología de la esperanza* (Slm, Sígueme, ²1972); J. ALFARO, *Hacia una teología del progreso humano* (Bar, Herder, 1969); ROLF WALKER, *Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium* (Gö, Vandenhoeck, 1967); ANTON VÖGTLE, *Das NT und die Zukunft des Kosmos* (Düs, Patmos V., 1970); ULRICH WILCKENS, *Das Geschichtsverständnis des Paulus:* TLZ 95 (1970) 401-412; E. LOHSE, *Apokalyptik und Christologie:* ZNTW 62 (1971) 48-67; H. SCHLIER, *Das Ende der Zeit. Exegetische Aufsätze und Vorträge* III (FiB-Wn, Herder, 1971); ADOLFO DE NICOLÁS, *Teología del progreso* (Slm, Sígueme); M. MICHEL LABOURDETTE, *Espérance et histoire:* RevTho 72 (1972) 455-475; J. PIKAZA, *La Biblia y la teología de la historia* (Ma, Fax, 1972); G. SIEWERTH, *Gott in der Geschichte* (1972); XAVIER TILLIETE, *La théologie de l'histoire:* Greg 53 (1972) 145-152; P. ZERAFA, *Il futuro nella Bibbia:* Ang 49 (1972) 219-242; JOSÉ LUIS ORELLA UNZUE, *Temas bíblicos de la historia* (Bil, Universidad de Deusto y Mensajero, 1973); JOSEPH RATZINGER, *Teología e Historia* (Slm, Sígueme); PAUL DE SURGY, *Las grandes etapas del misterio de la salvación* (Bar, Nova Terra, ⁷1973); MAX SECKLER, *Das Heil in der Geschichte. Geschicht-theologisches Denken bei Thomas von Aquin* (Mch, Kösel); STANISLAS LYONNET, *Le Nouveau Testament à la lumière de l'Ancien. A propos de Rom 8,2-4:* NRT 87 (1965) 561-587; ID., *Les étapes du mystère du salut selon l'épître aux Romains* (Pa, Cerf, 1969);

G. E. HOWARD, *Christ the End of the Law: The Meaning of Romans 10: 4ff:* JBL 88 (1969) 331-337; CHRISTOPH PLAG, *Israels Wege zum Heil. Eine Untersuchung zu Römer 9-11* (Stg, Calwer, 1969); G. HOWARD, *Romans 3,21-31 and the Inclusion of the Gentiles:* HarThR 63 (1970) 223-233; J. CAMBIER, *L'histoire et le salut dans Rm 9-11:* Bibl 51 (1970) 241-252; C. WESTERMANN, *L'Ancien Testament et Jésus Christ* (Pa, Cerf, 1972); A. DEISSLER, *Die Grundbotschaft des Alten Testamentes. Ein theologischer Durchblick* (FiB, Herder, 1972); KLAUS RIESENHUBER, *Der anonyme Christ nach Karl Rahner:* ZKT 86 (1964) 286-303; J. RIEDL, *Das Heil der Heiden nach Röm 2,14-16.26.27* (Mödling, St. Gabriel V., 1965); J. JERVELL, *Das gespaltene Israel und die Heidenvölker. Zur Motivierung der Heidenmission in der Apostelgeschichte:* StTh 19 (1965) 68-96; E. CORNELIS, *Valeurs chrétiennes des religions non-chrétiennes* (Pa, Cerf, 1965); R. PANIKKAR, *El Cristo desconocido del hinduismo* (Ma, Marova, 1972); ID., *La Christ et l'hindouisme* (Pa, Centurion); H. NYS, *Le salut sans l'Évangile* (Pa, Cerf, 1966); K. RAHNER, *Cristianismo y religiones no cristianas,* en *Escritos de teología* V p.135-156; JOSEF HEILSBETZ, *Theologische Gründe der nichtchristlichen Religionen:* QDis (1967); K. KUNNUMPURAN, *Ways of Salvation. The Salvific Meaning of Non-Christian Religions according to the Teaching of Vatican II* (Poona, Pontifical Athenaeum, 1971); V. HERNÁNDEZ CATALÁ, *La expresión de lo divino en las religiones no cristianas* (Ma, BAC, 1972); PRUDENCIO DAMBORIENA, *La salvación en las religiones no cristianas* (Ma, BAC 343, 1973).

HTTL: Heilsgeschichte, 3,251-265; LTK: Heilsgeschichte, 5,148-157; MySal, II-II 1147-1170; II-II 1171-1244; III-II 619-650; DUQUOC, p.486-504; SCHELKLE, p.33-57.

«En él tuvieron su sí todas las promesas de Dios» (2 Cor 1,20).

En este último capítulo vamos a extender el horizonte considerando la resurrección de Jesucristo en la trama de la historia de la salvación, cuyo culmen y vértice es, y examinando brevemente su relación con la historia del mundo.

Por «historia de salvación» se entiende la realización progresiva dentro de nuestro tiempo de la salvación del hombre —de todos los hombres en la comunidad del género humano— según el designio de Dios. En esta historia se entrelazan intervenciones divinas y reacciones humanas, unas que positivamente contribuyen a la obtención del fin, otras que negativamente lo estorban o dificultan; pero, en sentido más restringido, estas últimas quedan fuera. En todo caso, no es una historia de mera verticalidad o perpendicularidad externa desde arriba, aunque el impulso venga de Dios: la historia de salvación se hace entre los hombres y la hacemos los hombres como protagonistas, si bien siempre nos es de todo punto indispensable fuerza de lo alto. Esta es necesaria, porque el fin de esta historia es la salvación sobrenatural y supratemporal, para la que no son suficientes las fuerzas naturales, intramundanas, del hombre.

Salvación sobrenatural, porque consiste en la comunicación de Dios al hombre, no según las medidas puramente humanas, no según las posibilidades creaturales del hombre, esencialmente limitadas, sino conforme, por así decir, a medidas divinas, que consisten en la comunicación de Dios mismo, como El es, en la inmediatez de su vida interna trinitaria, y no solamente por analogías y deducciones a través de sus huellas y vestigios en la creación y en el mismo hombre. Salvación supratemporal; porque, rebasando las vicisitudes y zozobras de la temporalidad, nos hace partícipes de la eternidad viviente del mismo Dios, en la vitalidad de la unión inconmovible con El.

Esta salvación, que Dios desea y ha destinado para todos los hombres (cf. 1 Tim 2,4), se prepara e inicia dentro de nuestro tiempo y dentro de la historia. La salvación toma en su realización la dimensión social-histórica del hombre, del género humano. Por lo tanto, se desarrolla progresivamente, de modo que pueden distinguirse en ella períodos distintos, de-

terminados por características o elementos radicalmente diferenciados.

Por otra parte, el plan salvífico de Dios no se ejecuta mecánicamente por instrumentos inconscios e inertes, sino por seres dotados de inteligencia y libertad, capaces de percibir, al menos en grandes líneas, el designio de Dios y de sujetarse a este plan, pero también de rebelarse contra él. El plan de Dios, a pesar de todo, se lleva a cabo; porque Dios es infinitamente poderoso y, sin forzar la voluntad humana, logra atraerla, de manera que la salvación por El deseada se realizará indefectiblemente, aunque no se realice en todos y cada uno de los hombres.

1. La resurrección en la historia de Jesucristo

En primer término, hay que considerar el lugar que, en la vida o historia del mismo Jesucristo, ocupa su resurrección. Ya hemos hablado de ella como ratificación divina de toda su vida y como fijación eterna de su valor salvífico. Pero vamos a reflexionar unos momentos más sobre su relación con toda la vida de Jesús.

Puede reducirse a este enunciado: la resurrección lleva a su fin el movimiento iniciado en la encarnación. Las siguientes consideraciones podrán ayudarnos a entenderlo.

Se recordará que hablamos de dos modos de concebir la obra de la redención: las llamadas «teoría jurídica» y «teoría física». La primera ponía el acento particularmente en la muerte satisfactoria y meritoria de Cristo; la segunda veía el fundamento de nuestra redención en el hecho mismo de hacerse Dios hombre. Ya explicamos las ventajas y desventajas de estas dos maneras de ver. Pero ahora añadamos que en ambas se requiere la resurrección, sin la cual no hubiera habido redención, ni jurídica ni físicamente.

En la redención jurídica, no basta con la acción satisfactoria de Jesucristo, sino que es indispensable su aceptación por parte del Padre, porque sin ella la acción de Cristo no surtiría el efecto deseado: la resurrección, considerada jurídicamente, es aquella aprobación de Dios, que da valor y eficacia a la acción satisfactoria y al sacrificio de Jesús. De igual modo, en la redención física, no basta con la encarnación y vida o historia de Jesús, sino que es necesaria su superación; porque nuestra redención consiste en la liberación de todas las limitaciones espacio-temporales, salvando nuestras vidas más allá de la historia. La encarnación encauza la nuestra en la ruta verdadera,

de la que se había desviado; pero no nos salvaría si no nos llevase a la meta. Y esto lo hace en y por la resurrección.

Con otras palabras, la encarnación obtiene su complementación y su sentido únicamente en la resurrección. Porque, sin ésta, quedaría siempre abierto el interrogante: ¿Para qué se ha hecho Dios hombre?; ¿solamente para estar entre nosotros, dentro de nuestro mundo y nuestra historia?; ¿solamente para consolarnos con su compañía en nuestra aflicción y miseria? Esto sería, sin duda, una muestra de amor inimaginable, pero no mejoraría nuestra situación más que con el consuelo débil de que Dios, por amor a nosotros, hace suya nuestra limitación humana y aun nuestra desesperación de alcanzar eso precisamente que todos, en una u otra forma, deseamos: nuestra salvación.

La resurrección da la respuesta a aquella pregunta: Dios se hizo hombre y, en un arranque generoso de su amor infinito, participó de toda nuestra fragilidad y aun de nuestra muerte, para salvarnos de esas miserias y esa muerte. La encarnación tiene por eso verdadero sentido. Al hacerse hombre el Hijo de Dios, nos ha dado inicialmente la posibilidad de llegar adonde él llegó por su resurrección: a la salvación final.

En otro pasaje comparamos la vida de Jesús a la trayectoria de esos cometas que desde las lejanías del espacio entran en nuestro sistema solar para salir, por fuerza, de él; con una diferencia, dijimos: el paso del Hijo de Dios por este mundo no deja solamente una estela de meteoritos, sino que arrastra nuestro mundo en su órbita: lo salva no por el mero hecho de haber entrado en nuestra esfera humana e intramundana, sino por el de haber salido de ella para penetrar en la divina y eterna, abriéndonos el camino hacia la verdadera vida (cf. Heb 10,20).

Esta trayectoria es la que nos describe particularmente el cuarto evangelio. En Jesucristo hay una necesidad interna, una energía ínsita, que le impulsa hacia la resurrección. El es «de arriba», y por eso hay en él una fuerza que le lleva hacia arriba (Jn 3,31); él «ha salido de junto al Padre» y no puede menos de «volver al Padre» (Jn 13,3; 16,28; 17,8.11); él «ha bajado» del cielo, pero este mismo descenso exige que «suba allá adonde antes estaba» (Jn 6,38-39.50-51.58.62; cf. Ef 4,9-10). Porque, si ha venido a este mundo para darle la vida, es necesario que él posea esa vida en su plenitud; si ha venido para dar a los hombres la resurrección, es menester que primero él mismo resucite.

Encarnación y resurrección son, evidentemente, eventos distintos y opuestos, como descenso y ascenso, *kénosis* y

exaltación, como las partes simétricas de una misma curva parabólica; pero, exactamente, de una misma curva, que en su movimiento descendente reclama la vuelta ascensional. Jesucristo, como dice Pablo, en esa vuelta al Padre no va solo, sino que lleva en su cortejo triunfal a los hombres, libertados por su acción, y a las potencias adversas, encadenadas por su poder (cf. Col 2,15).

No es, por lo tanto, de extrañar que la misma filiación divina de Jesucristo se presente como verificada por primera vez en la resurrección (cf. Act 13,33; Heb 1,5). Porque «el Hijo de Dios, nacido de David según la carne», era necesario que fuese «constituido como Hijo de Dios en poder por su resurrección» (Rom 1,3-4). La obediencia filial del Hijo, que ha venido al mundo enviado por el Padre y que ha dado su vida para obedecer al mandato de su Padre (cf. Jn 10,17-18), llegando a la perfección de su actitud filial (cf. Heb 2,10; 5,8-9; 7,28), exige su pleno reconocimiento por el Padre en el acto paternal de darle la vida inmortal y perfecta, en consumación escatológica, mediante la resurrección: «Tú eres mi Hijo; hoy te he dado la vida».

El movimiento iniciado en la encarnación no puede detenerse a medio camino, sino que, pasando por la muerte, desemboca necesariamente en la resurrección. Ni la encarnación del Hijo tendría sentido de ser si no llegase a la resurrección, ni la resurrección de Jesús sería verdaderamente «la resurrección»—no una de tantas resurrecciones finales—si no fuese la resurrección del Hijo de Dios hecho carne. Encarnación y resurrección son los dos polos, que mutuamente se reclaman, para poder constituir el eje de la historia de la salvación.

Además, el fin de la encarnación es la auto-donación de Dios al hombre; mediante ella quiere darse personalmente a los hombres en la persona de su Hijo hecho verdadero hombre. Verdadero hombre es el Hijo de Dios desde el instante de la encarnación; y, sin embargo, podemos decir que, aunque sea hombre entre los hombres, todavía no es totalmente hombre para los hombres. Porque para serlo es menester que sea el «nuevo Adán», la Cabeza de una humanidad nueva, a la que transmita, no ya la vida natural o «psíquica», como el «primer Adán», sino la vida en plenitud y sin restricciones, la vida «pneumática», en expresión de Pablo. Pero, para llegar a ser «nuevo Adán», era necesario que recibiese él mismo una nueva vida, no en la carne y según la carne, sino según el Espíritu.

Y ésta la recibe en su resurrección (cf. 1 Cor 15,42-49; Rom 1,3-4).

Entonces es cuando la vida que estaba en Cristo irrumpe en nosotros; cuando, lleno él mismo del «poder según el Espíritu» (Rom 1,4), derrama sobre la Iglesia su Espíritu, en virtud de su resurrección. Aquí es donde se consuma la auto-comunicación de Dios al hombre en este mundo y dentro de nuestra historia: cuando el Padre nos da a su Hijo y por su Hijo resucitado nos da al Espíritu.

Ya no tiene Dios más que darnos de sí mismo. Sólo queda que el Padre se nos muestre como es; pero esto pertenece a la eternidad; porque en esta vida, el Padre no puede dársenos en la inmediatez inmediata de su persona, sino sólo en la inmediatez de la mediación de su Hijo y de su Espíritu.

El Padre, lo mismo que es el principio sin principio, el «origen y fuente» primordial, así es también el fin absoluto, la meta última, que no puede ser camino a otra meta ulterior; su auto-manifestación y auto-comunicación plena en su misma persona de Padre es incompatible con nuestro estado de camino hacia el término.

La encarnación pide, como complemento de su propósito y finalidad, la resurrección, precisamente en cuanto ésta es la consumación de la auto-comunicación de Dios al hombre en su peregrinación hacia Dios. «Hasta que Jesús no fue glorificado, no había Espíritu» (Jn 7,39). En otros términos: hasta que Jesús no hubo resucitado, no había llegado a su cumbre la auto-comunicación intratemporal de Dios al hombre, que era la finalidad de la encarnación. La encarnación sin la resurrección, con sus implicaciones, no hubiera colmado la medida de auto-comunicación que Dios había destinado para el hombre dentro del marco de la historia.

En la vida pública hemos encontrado una actitud de Jesús que nos sorprende y nos cuesta explicar: la de haber restringido su predicación y actividad taumatúrgica al pueblo judío, de manera que sólo por excepción hace algún milagro en favor de un gentil (cf. Mt 15,26), y sólo para evitar las asechanzas de sus enemigos se aleja a los países limítrofes de la Palestina (cf. Mt 14,13; 15,21, etc.). Más aún, le oímos prohibir a sus discípulos que anuncien la buena nueva a los samaritanos y gentiles (cf. Mt 10,5). Nos vemos casi forzados a decir: la encarnación por sí sola no bastaba para llevar la salvación a todos los hombres. Había todavía una barrera que separaba a los dos pueblos, el israelita y el gentil. Fue necesaria la muerte

de Jesús para reconciliar en su sangre esas dos secciones de la humanidad y romper el muro que las dividía (cf. Ef 2,12-14; Col 1,20-22). Pero tampoco hubiera bastado el derramar toda su sangre, si con eso no se hubiera creado «un solo hombre en Cristo», un «nuevo hombre», y si él no nos hubiese «anunciado la paz a todos, a los de cerca y a los de lejos», y no nos hubiese unido «en un solo Espíritu dándonos acceso al Padre» (Ef 2,15-18). Todo esto se realiza en virtud de su resurrección.

Para que ya «ni en Jerusalén ni en este monte» de Samaria, solamente, se adore a Dios, sino que se le adore «en espíritu y verdad», como el mismo Dios desea (Jn 4,21-23), es indispensable que se edifique un nuevo templo, no hecho por manos de hombre; y este nuevo templo es Jesús resucitado (Jn 2, 19-21; cf. Mc 14,58). De este nuevo templo es de donde brotan los torrentes de aguas saludables que corren hacia el oriente y el occidente, hacia el septentrión y el mediodía (cf. Zac 14, 8; Ez 47,1-2). Sólo después de su resurrección, cuando se le ha dado «todo poder en el cielo y en la tierra», es cuando Jesucristo confiere a los apóstoles la misión sin límites ningunos y positivamente los envía al mundo entero para que, confortados con la fuerza del Espíritu Santo, prediquen el evangelio de la remisión de los pecados y la salvación, «comenzando desde Jerusalén hasta el confín de la tierra» (Mt 28,18-20; Jn 20,21; Lc 24,47; Act 1,8).

En conclusión: para que la encarnación fuese un evento salvífico de alcance universal era necesaria la resurrección. Tanto para su eficacia como para su inteligibilidad, encarnación y resurrección, aunque son dos eventos realmente distintos y temporalmente distanciados, forman un único movimiento con una única finalidad y sentido. La resurrección de Jesús necesita y presupone la encarnación, porque sin ella no sería «la resurrección» ejemplar y fuente de toda resurrección de salvación: la resurrección, en cuanto que es misterio absoluto y fontal, tuvo que ser la resurrección del Hijo de Dios hecho hombre, en quien se ha verificado el misterio absoluto y fontal de la encarnación. Y la encarnación reclama la resurrección, porque el Hijo de Dios se hizo hombre, no para perpetuar la existencia terrena del hombre, sino para sobrepasarla, para resucitar él mismo como «primogénito entre muchos hermanos» (Rom 8,29) y hacerse «primogénito de entre los muertos» (Col 1,18), viniendo a ser para ellos «la resurrección y la vida» (Jn 11,25).

2. La resurrección y la historia de Israel

La relación de la resurrección del Señor con la historia del AT se expresa brevemente en la frase que hemos puesto de epígrafe a este capítulo. En Jesucristo, tal cual le predica el mismo Pablo y sus colaboradores y tal cual le proclaman todos los apóstoles (cf. 1 Cor 15,11), «en Cristo Jesús, Hijo de Dios» y resucitado por su Padre, «han tenido su 'sí' todas las promesas de Dios»: «sí» divino, porque el mismo Dios es el que ha resucitado de la muerte a Jesucristo (2 Cor 1,19-20).

La historia del AT entera, con sus etapas de vocación, elección, alianza, promesa, con los castigos y los perdones, con las profecías y los sacrificios, se encaminaba a Cristo. Pablo es quien con más claridad y energía ha expuesto este pensamiento, especialmente en la epístola a los Gálatas (Gál 3,15-4,7).

El fundamento y origen de toda la historia de salvación es la voluntad absoluta e incondicionada de Dios de derramar sus bendiciones sobre los hombres. En la historia, la voluntad salvífica de Dios toma la forma de una promesa, gratuita pero irrevocable. Gratuita, porque el hombre ni la mereció ni pudo merecerla, tanto por ser «promesa», y no premio, como por ser «de Dios», ante quien el hombre no puede alegar derechos, sino que más bien está cargado de deudas por sus pecados. Irrevocable, también porque es «promesa», cuyo cumplimiento depende únicamente de la fidelidad del que promete; y porque es «de Dios», cuya palabra ningún hombre puede anular ni apostillar.

Ahora bien, Dios prometió sus bendiciones «en la descendencia» de Abrahán. Ese sustantivo colectivo: «descendencia», en singular, sugiere «un descendiente» destacado individual, sobre el cual se volcarán las bendiciones divinas que han de extenderse a todos los hombres: Jesucristo.

La promesa divina reclamaba su cumplimiento, y lo tuvo en la resurrección de Jesús por su Padre. Pero hasta llegar este momento había transcurrido, entre la promesa y su realización, un largo período anterior a la venida de «la descendencia»; durante él la providencia de Dios se sirvió de tutores y pedagogos: tal fue la ley mosaica con todo el tinglado de instituciones conectadas con ella, tales fueron el sacerdocio con sus sacrificios, el profetismo con sus predicciones de castigo y de liberación, la inspiración de los sabios con las escrituras: todos ellos privilegios otorgados por Dios: «la adopción filial (o el título a la herencia), la gloria (o la presencia de Dios en el santuario), las alianzas, la ley, el culto, las promesas», «la

palabra de Dios» (Rom 9,4; 3,2). Pero eran privilegios provisionales, interinos, caducantes, que en sí mismos implicaban un plazo y exigían un tope: «porque el fin de la ley (de toda la economía de salvación del AT) es Cristo» (Rom 10,4). Fin, en cuanto que es el punto final, el término donde cesa de existir y ser válido el régimen de la antigua economía, una vez que se ha llegado al cumplimiento de lo que en ella era solamente promesa para el porvenir; fin también, en cuanto que es la finalidad hacia la que se dirigía toda la acción salvífica de Dios en el AT y, como finalidad de ella, daba sentido a toda aquella historia, desde Abrahán, el primero de los patriarcas, hasta el último de los profetas, Juan el Precursor.

El autor de la epístola a los Hebreos abunda en los mismos sentimientos al considerar toda la institución cultual, centro de la vida religiosa del AT, como «una sombra», nada más, de las bendiciones divinas reservadas para el futuro: sombra incapaz de producir un efecto consistente y duradero (Heb 10, 1-4), porque carecía de fuerza para llevar nada a su perfección y así estaba abocada a su abolición, para dar paso a la esperanza de nuestro acercamiento a Dios (Heb 7,18-19).

Sería menester leer todo el AT para entresacar las innumerables promesas y profecías que anunciaban las bendiciones futuras y el futuro Salvador. Insistamos únicamente en un par de ideas.

Ante todo, la historia toda del pueblo israelita era una promesa: promesa de libertad, de paz, de felicidad, de proximidad a Dios.

La familia de Jacob, el heredero de las promesas hechas a Abrahán, se ha multiplicado en tierra extraña y, peor aún, se ha hundido en un estado equiparable a la esclavitud; suspira por la libertad y por la vuelta a la tierra prometida a los patriarcas. Dios les envía como libertador a Moisés, y éste conduce al pueblo israelita a través del desierto, en aquella peregrinación de cuarenta años, camino de la patria añorada.

La tierra prometida, ella misma es una promesa; porque por su conquista no se ha logrado todavía la paz soñada. Los enemigos acosan de todas partes a aquel pueblo, insignificante en cuanto al número y, para aumentar su desdicha, dividido. Su infidelidad y su degradación moral reclaman un castigo de parte de Dios; sigue una nueva esclavitud: el cautiverio de Babilonia. De nuevo, Dios se apiada de su pueblo y, en segundo éxodo, lo conduce otra vez a la tierra de sus padres y multiplica las promesas, no ya de una patria que conquistar, sino de nuevo estado de cosas.

La mirada se vuelve siempre hacia el futuro. El pasado y el presente abren el horizonte a nuevas esperanzas y les dan firmeza, no tanto como realización, sino como promesas solamente; porque en la historia pasada y presente no había todavía un evento de validez absoluta en sí mismo: su validez no sobrepasaba la de un proyecto por realizar. Ni la realeza teocrática de aquella dinastía davídica eclipsada, ni el sacerdocio con sus ritos imperfectos e ineficaces y con su santuario cerrado al pueblo, ni el profetismo cuyas corrientes se habían secado hacía siglos, ni la sabiduría de los escribas de la ley en sus esfuerzos por suplir la carencia de carisma profético, habían sido una realización, sino solamente una promesa. Toda la historia de aquel pueblo elegido miraba a una realización por venir aún: su historia era promesa, pero faltaba la realidad prometida.

Desde antiguo habían repetido todos los profetas la promesa (cf. Lc 1,54-55.69-73). Y más aún que la palabra de los profetas, la habían repetido en sus propias vidas las grandes figuras de aquella historia; porque en ellas Dios mismo había ido esbozando los rasgos del futuro Salvador y de la futura redención. Baste con recordar algunos personajes representativos.

«Genealogía de Jesucristo, hijo de David, hijo de Abrahán» (Mt 1,1). El evangelio de Mateo empieza con los nombres de estos dos grandes antecesores y figuras del futuro Mesías.

«Abrahán, puesto a prueba, ofreció a Isaac, a aquel hijo único depositario de las promesas; porque de él se le había dicho: 'Por Isaac tendrás una descendencia'; pero pensó Abrahán que Dios es poderoso para resucitar de la muerte; y así es cómo recobró a su hijo. Todo ello era un símbolo» (Heb 11, 17-19). Isaac es el hijo único, porque Ismael no contaba para la promesa. Dios pide que este hijo único le sea ofrecido en sacrificio, si bien éste no llega a consumarse, suspendido por el ángel de Dios. El hijo único es recobrado de las garras de la muerte: se puede decir que nace a una nueva vida dada por Dios, «poderoso para resucitar a los muertos».

Todo esto no fue más que un símbolo y una promesa: promesa no de solas palabras, sino de hechos. Pero todavía ni había habido realmente sacrificio del hijo único ni había habido resurrección del hijo muerto; sólo había habido una promesa en «una parábola». La parábola tendrá su explicación, y la promesa se realizará en el sacrificio del Hijo unigénito de Dios, que su mismo Padre «no escatima, sino entrega» a la muerte (Rom 8,32), y que este mismo Padre Dios «resucita

de entre los muertos» para que no muera más, sino para que sea fuente de vida para una descendencia espiritual mucho más numerosa que la de Isaac (Rom 10,9; 6,9-10; Heb 2,10; Act 3,15). En Isaac, su unigénito-primogénito, recobrado de las garras de la muerte, pudo contemplar Abrahán, «en parábola», el día de la resurrección de Jesús, y regocijarse en fe y esperanza (cf. Heb 11,19; Jn 8,56).

A David prometió Dios «levantar una casa para él», dándole una descendencia que ocuparía por siempre el trono de Israel, llamado por esto «trono de David». Pero a David no se le permitió que levantase «una casa para Dios»; este honor se reservó a su hijo Salomón. Salomón, rey de paz. ¿Cómo no recordar a aquel otro «rey de paz», rey de Salem, Melquisedec? (Heb 7,2). Salomón, a quien Dios se complace en tomar bajo su protección paternal como si fuese su mismo hijo, él es el que construirá el templo de Dios (2 Sam 7,11-16; 1 Re 5,19; 1 Par 17,8-14; 22,10). Pero el santuario erigido por mano de hombres no pudo escapar a la destrucción por mano de hombres, y en su ruina arrastró «la casa de David». Tenía que venir otro «hijo de David», «más que Salomón» (Mt 12,42), a quien el mismo David reconozca como su «Señor» (cf. Mc 12, 35-37 par.). El será verdaderamente «Hijo de Dios». El es el que reedificará el templo, construyendo, en su resurrección, un templo no levantado por manos de hombre (cf. Jn 2,19-21; Mc 14,58). «Y su reino no tendrá fin» (Lc 1,32-33).

La personalidad que en el NT se considera especialmente como prefiguración de Jesucristo es Moisés, el gran libertador del pueblo esclavizado en Egipto y su guía en la dura peregrinación por el desierto, el mediador de la alianza en el Sinaí, el legislador supremo y, en fin, el profeta insuperable, que, si bien no logró ver al mismo Dios, hablaba con El como sólo un amigo puede hablar con su amigo (cf. Ex 33,11.20; Jn 1,18). Moisés aunó en su persona funciones de rey, de sacerdote y de profeta. Pero él mismo predice que Dios suscitará en el futuro un profeta que se le asemejará (Dt 18,15-19).

En la predicción se contiene la promesa de que Dios enviará, según su beneplácito, profetas que amonesten y consuelen al pueblo en los momentos de infidelidad y de aflicción; y esa predicción tenía cumplimiento parcial cada vez que surgía un nuevo profeta enviado por Dios. Con todo, los cumplimientos sucesivos y repetidos de aquella predicción no apagaban la esperanza en un gran profeta, «el Profeta», de quien sin reservas se pudiese decir que era en todo «semejante a Moisés».

«El Profeta», no solamente igual, sino superior a Moisés, fue, en el testimonio de los apóstoles, Jesucristo.

Mateo, en su evangelio, aunque en forma algo velada, muestra cómo Jesús es el verdadero Moisés, que trae una nueva revelación y ley de Dios, y que instituye y organiza el «nuevo pueblo de Dios». En un pasaje que tiene paralelos en los otros dos sinópticos, alude a la citada predicción de Moisés; en la transfiguración se oye la voz del cielo: «A éste debéis oír», con una motivación que en el texto del Deuteronomio no aparece: «Este es mi Hijo amado (único)» (Mt 17,5).

Más explícito que Mateo es Juan. Las alusiones a los milagros de Moisés son numerosas y claras: la serpiente de bronce (Jn 3,14), el maná (Jn 6,31-33), la fuente prodigiosa (Jn 7, 37-38), la columna de luz en medio de la noche (Jn 8,12). Frecuentes también son las alusiones a la enseñanza de Moisés (Jn 1,45; 5,45-46; 7,40). Pero no menos clara es la afirmación de que Jesucristo le sobrepasa inconmensurablemente; porque Moisés ni era Hijo de Dios ni había visto a Dios, y por eso todo lo que pudo hacer fue «dar la ley» al descender del Sinaí; pero Jesús, al volver al cielo, nos da su Espíritu: «la gracia y la verdad se han hecho realidad por Jesucristo». Porque «a Dios nadie—ni el mismo Moisés—jamás le ha visto; el Dios Unigénito, que está en el seno del Padre—y ve al Padre—, él es quien nos ha declarado todo» (Jn 1,17-18; 14, 16.26; cf. Heb 3,4-6).

En Pablo es conocida la oposición entre la ley de Moisés y la gracia de Cristo. Pero hay un pasaje notable en que Moisés es presentado directamente como prefiguración de Jesucristo. Pablo llama sobre ello la atención de sus lectores como sobre materia importante: «No quiero, hermanos, que ignoréis». A continuación describe la salida de la esclavitud egipcíaca y el paso del mar Rojo como un «bautismo en Moisés»; la libertad fue adquirida por una especie de incorporación en el salvador enviado por Dios. Bautismo aquel «en la nube y en las aguas», al que se siguió, por mediación de Moisés, «el alimento espiritual» del maná y «la bebida espiritual» del manantial de «aquella roca que era Cristo». Todo esto era «figura» de nuestro bautismo en Cristo y de nuestra Eucaristía del cuerpo y sangre de Cristo (1 Cor 10,1-6). Todo ello eran promesas; más que predicción, a modo de una historia narrada por anticipado, eran el preludio histórico de esa historia, que, una vez comenzada, tendía a su desarrollo completo, como la semilla caída en el surco lleva en sí la fuerza que le empuja hacia el tallo y el fruto.

Son conocidas las dos propiedades características de aquella historia: su transitoriedad o caducidad innata y su esperanza de realización escatológica.

El carácter de transitoriedad o provisionalidad lo lleva por razón de su misma esencia. La epístola a los Hebreos, en sus dos primeros versículos, nos da la razón de ello: Dios había hablado y se había comunicado «por los profetas en múltiples formas y maneras», pero aún no había hablado ni se había comunicado «en el Hijo». Aquellas palabras y comunicación nunca podían ser definitivas, porque nunca llegaban a la palabra y comunicación «inmediata» del mismo Dios. Eran únicamente comunicaciones «mediatas en mediatez», por «mediadores» distintos del mismo Dios. Estas comunicaciones no logran más que despertar el ansia y la esperanza de una comunicación inmediata de Dios, «en su Hijo»: en la «mediación de inmediatez», como en otro lugar explicaremos (cf. Heb 1,1-2; Jn 1,17-18).

Pero toda historia, si ha de tener un sentido fijo e inmutable, necesita llegar a su fin. De un modo semejante al que la muerte, como fin de la vida de un individuo, da a su vida un sentido ya irreformable, de una manera parecida, la historia adquiere plenamente su sentido cuando llega a su fin: en su clausura. Pero la de la historia del pueblo de Dios no podía ser como el fin de otras muchas, por mera extinción; porque la historia de la acción salvífica de Dios y de su comunicación intratemporal al hombre no puede terminar por muerte, sino por transformación y resurrección en una nueva historia. La del AT pedía como complemento, para darle sentido y valor, la historia de «los últimos tiempos».

«Dios había hablado a los padres por mediación—mediadiata—de los profetas múltiple y fragmentariamente; pero en estos últimos días nos ha hablado—inmediatamente—en su Hijo» (Heb 1,1-2).

El AT miraba hacia este futuro prometido y esperado como «al último de los días», después del cual no habría más días. No llegó a percibir claramente la posibilidad de una comunicación inmediata de Dios continuada dentro de nuestra historia. Esta fue la gran novedad que introdujo Cristo en el concepto de la historia de salvación: Dios se ha comunicado a nuestra historia, en la mediación de inmediatez de su Hijo y de su Espíritu, sin destruir la historia, sino realzándola a un nuevo nivel, resucitándola a nueva vida y re-creándola, al insertarla en la vida del Hijo de Dios hecho hombre, muerto y resucitado por nuestra salvación (cf. Rom 6,4; 4,25).

Las precedentes consideraciones, apoyadas en la enseñanza del NT, nos demuestran palmariamente que Jesucristo era la meta de la historia de salvación del pueblo israelita.

Pero ¿qué decir de los otros pueblos de la tierra, de los «gentiles»? ¿Hubo entre ellos también una historia de salvación paralela a la del pueblo elegido?

A primera vista parece que la respuesta habrá de ser negativa. Si tomamos el concepto de historia de salvación en su sentido restringido, acentuando las dos ideas de «historia» y de «salvación», habría que definirla como la sucesión de acontecimientos enlazados entre sí con causalidad intra-histórica, provocados y dirigidos por intervenciones intrahistóricas de Dios, con el objetivo y finalidad histórica de la salvación destinada para el género humano por Dios en Cristo, y todo esto conocible y reconocible por los hombres que hacen esa historia. Poniendo como base esta definición, parecería ineludible la consecuencia que la historia de la salvación era exclusiva del pueblo israelita, cuyos eventos eran dirigidos por Dios y declarados por sus profetas.

Esto no significaría que los otros pueblos hubiesen sido excluidos totalmente de la salvación, ni que en ellos no se pudiese descubrir una «preparación al Evangelio», ni que Dios nunca hubiese intervenido para su salvación, incluso tal vez con el envío de profetas. Bastaría recordar los libros de Job y de Jonás, que, aunque didácticos más que históricos, admiten una providencia salvífica de Dios, y hasta la posibilidad de la misión de un profeta, en favor de los pueblos no israelitas. Pero esto sólo todavía no constituiría una historia de salvación en el sentido definido.

Con todo, esta respuesta negativa no es tan clara y convincente como a primera vista parecería. Por lo menos habrá que matizarla.

Es verdad que en varios pasajes del NT se enuncia esta idea pesimista, pero debemos tener en cuenta tanto la situación polémica en que esos pasajes fueron redactados como el esquema literario, tan frecuente en el AT, de «negación dialéctica» o negación relativa, cuyo valor es puramente comparativo; se niega, v.gr., una cualidad en un sujeto para expresar que no la posee en el grado debido o en el que otro sujeto la posee. Habrá que valorizar esos pasajes en un contexto más amplio. Y no nos sorprenderá cierta inconsistencia, de formulación más que de pensamiento, en un mismo escritor sagrado.

Pablo, por ejemplo, en textos que luego citaremos, habla con respeto de sentimientos religiosos entre los paganos, pero

a cristianos convertidos del paganismo escribe en la siguiente forma: «entonces estabais sin Cristo, excluidos del derecho de ciudadanía de que Israel gozaba, sin participación en la alianza y las promesas, sin esperanza, sin Dios (verdadero)... Entonces estabais lejos» de la salvación, lejos de Cristo (Ef 2,12-13). No piensa Pablo en el estado individual y personal de aquellos neófitos antes de su conversión, sino en la situación religiosa general del paganismo.

Para Pablo lo decisivo es que el paganismo está «lejos de Cristo»; esto es lo que él pone en primer término. En cambio, los israelitas estaban «cerca», aunque sólo en símbolos, parábolas, figuras, promesas y esperanza. La institución misma del pueblo elegido, su alianza, su ley, su culto, sus patriarcas y sus profetas, todo llevaba a Cristo y tenía su sentido y su ser en Cristo; se podía, pues, decir que Cristo estaba ya allí, por anticipación. Su historia entera, aun con sus retrocesos, se dirigía a él y en él tenía consistencia como en su eje; porque su misma decadencia, la ruina de la dinastía davídica y del poder político, el desprestigio del sacerdocio, la extinción del profetismo, la insuficiencia de los escribas, todas estas lacras y deficiencias servían para excitar más el anhelo por el futuro Salvador y ayudaban a purificar los antiguos conceptos, demasiado adosados a formas humanas y terrenas, preparando una mentalidad más abierta al núcleo espiritual encerrado en aquella corteza de imágenes y categorías deleznables.

El mismo Pablo nos dirá que precisamente porque los otros pueblos «estaban lejos» de Cristo y aun «sin Dios», y, consiguientemente, «sin esperanza» (cf. 1 Tes 4,13), fue necesario poner fin a aquella historia cerrada de Israel, romper aquellos moldes, destruir el muro y abrir las puertas a todos los pueblos, para que en los últimos días se incorporasen a la historia de la salvación transformada y universalizada (cf. Ef 2,14-15). Esta será, no la anulación de la historia israelita, sino su compleción, que forzosamente es al mismo tiempo su superación (cf. Mt 5,17). Porque en la nueva historia inaugurada por Cristo confluyen las dos corrientes históricas: la del pueblo elegido y la de «las naciones» gentiles, los «gōyîm»[a], unidas «por virtud del evangelio» en un río caudaloso de co-herencia, con-corporación y co-participación en Cristo Jesús (Ef 3,6).

La historia de la salvación del pueblo de Israel reclama su transfiguración en la historia de salvación por la Iglesia. El punto que señala la continuidad y la discontinuidad entre am-

[a] τὰ ἔθνη.

bas es la resurrección de Jesús, donde todas las promesas tuvieron su «sí» de parte del mismo Dios, que las había otorgado y había dado impulso y movimiento a toda aquella historia.

3. La resurrección y la historia de la Iglesia

Al hablar de la realidad de la resurrección tuvimos que discutir si podía o no llamarse hecho histórico. Suponiendo las explicaciones allí dadas, recojamos solamente la idea de que un evento real, más que por su mera facticidad intramundana, ha de medirse por su dinamismo intrahistórico. En este sentido, decíamos allí, la resurrección de Jesucristo es el máximo de los eventos históricos, único en su género y fuente de toda historicidad.

La hemos visto ya arraigada en el pasado y dándole sentido y consistencia, no sólo respecto del pasado de la encarnación, de la vida y de la muerte de Jesús, sino respecto de toda la historia del pueblo de Israel. Pasemos a ver su dinamismo en el presente con su apertura profética hacia el futuro, ciñéndonos, por el momento, a la historia de la salvación en sentido restringido: a la de la Iglesia.

Desde un punto de vista, podría decirse que la historia había terminado en la resurrección, porque allí había llegado a su vértice más alto: a la autocomunicación de Dios al hombre, iniciada en la encarnación del Hijo por la que Dios se dio al hombre dentro de la historia humana, y llegada a su fijación definitiva en la resurrección. Si lo que hace a la historia ser historia no es la mera sucesión de eventos, sino el sentido de esa sucesión y de la misma existencia histórica del hombre, y si en el plan de Dios la historia del hombre se destinaba a recibir la autocomunicación de Dios, entonces la historia sólo era finible y definible por aquel acto supremo de autocomunicación de Dios que fue la resurrección de Jesucristo.

Sin embargo, la resurrección no pone fin a la historia; todo lo contrario, pone un nuevo comienzo. Porque Dios no se hizo hombre para destruir la historia humana, sino para salvarla desde dentro de la misma historia. Y si la resurrección es la convalidación suprema de la encarnación, es también, lógicamente, la convalidación de esta nueva historia inaugurada por la entrada del Hijo de Dios en nuestra historia.

La encarnación, vida y muerte del Hijo de Dios se dice, con razón, que es el centro y culmen de la historia; porque es la historia de quien es «el Hombre», «el nuevo Adán»; pero toma su valor trascendente de la resurrección, en cuan-

to que ésta da a la vida y muerte de Jesús un valor absoluto y un alcance trascendental. La historia no logra su sentido completo dentro de sí misma; por eso la resurrección de Jesucristo, como convalidación suprahistórica de la vida y muerte de Jesús, y con ello también de la misma encarnación del Hijo de Dios, confirma de manera definitiva la historicidad de aquella vida, su sentido y eficacia respecto de la historia.

Comienza, pues, una nueva historia con un sentido definido, no sólo por una promesa para el futuro, sino por una acción irreversible de Dios: por el sí de Dios, dado no ya con palabras múltiples y fragmentarias, ni sólo con hechos intrahistóricos que se desarrollan en busca de su término—aunque éstos sean eventos, en alguna forma, decisivos—, sino por una acción estrictamente escatológica: por la resurrección de Jesús suprahistórica, que determina y, en cierto aspecto, termina la historia, precisamente por ser evento escatológico.

Es cierto, la historia ha terminado en cuanto que no podrá haber una era que suceda y sustituya a la presente. La historia del AT requería otra edad histórica específicamente distinta que la continuase superándola; la historia presente niega rotundamente la posibilidad de una edad distinta que la siga dentro de la historia, y sólo reclama su consumación más allá de la historia: en la eternidad. La época presente, inaugurada por la resurrección de Jesucristo, son «los últimos días» o «los últimos tiempos», con esa dialéctica del «fin de los tiempos» (cf. Heb 9,26) dentro del tiempo [b], y con esa tensión del «ya» junto con el «todavía no». Este es el tiempo de la Iglesia, del que ya tuvimos que hablar en un capítulo anterior.

Vamos a fijar la atención sobre su aspecto «histórico». Preguntamos en qué sentido la resurrección del Señor funda y crea la historicidad de la Iglesia, dentro de esta edad última (cf. Act 2,17) [a].

La respuesta habrá que buscarla considerando lo que es la resurrección de Jesús y lo que implica en relación con el género humano, porque ahí es posible que encontremos los elementos que determinan la razón de ser y la existencia de una historia, no de una mera prolongación del tiempo computable en años y siglos, ni de sólo una sucesión de acontecimientos enlazados entre sí con cierta causalidad de mutua inmanencia, sino de una verdadera historia discernible en épocas dentro de la edad escatológica, porque puja por trascenderse en conti-

[b] συντέλεια τῶν αἰώνων.

[c] ἐν ἐσχάταις ἡμέραις.

nuo ascenso, pero se perpetúa sin mudanza esencial hasta el fin del tiempo. Para no divagar en nuestra búsqueda, acudiremos a algunos pasajes bíblicos que puedan guiarnos.

Pablo afirma que «uno murió y resucitó por todos» (cf., v.gr., 2 Cor 5,14-15). De aquí podemos deducir la siguiente conclusión: la resurrección de Jesús, en tanto en cuanto que es la consumación «fontal» de la unidad y universalidad de la salvación, es el fundamento y origen de la historicidad dentro de la edad escatológica.

La unidad de salvación por la fe en el único Señor y Salvador, establecido por Dios como tal en virtud de la resurrección, constituye el elemento de continuidad o inmanencia, necesario en toda historia; la universalidad de la salvación destinada a todo el género humano en su extensión geográfica, etnológica y cronológica, aporta el elemento de cambio y novedad o trascendencia, que rompe la monotonía de una mera repetición cíclica de fenómenos siempre iguales y da lugar al ejercicio de la libertad humana, de modo que haya verdadero avance y verdadera historia.

En el NT encontramos ya un suceso que, por su alcance, merece, sin género de duda, el epíteto de «histórico»: el llamado «concilio de Jerusalén» o concilio de los apóstoles (Act 15, 1-29). En una cuestión, a primera vista, meramente pastoral, se debate un problema netamente dogmático: la universalidad de la salvación sin quebrantar su unidad; en otros términos: la adaptabilidad y adaptación de la única salvación en Cristo a la universalidad y variedad de los que habían de ser salvados. Y la solución aprobada allí fue, en último análisis, el establecimiento del principio de universalidad en la unidad; el griego no tiene que dejar de ser griego para salvarse, porque la salvación la obtiene el griego lo mismo que el judío «por la fe en Jesús el Señor», idéntica para todos.

Esta decisión del concilio de Jerusalén abre una época en la historia de la Iglesia. La salvación y la Iglesia dejan de ser un privilegio de los judíos; no es necesario haber nacido de su raza, ni sujetarse a sus leyes y costumbres, ni absorber su mentalidad. Las consecuencias de esta decisión fueron enormes: comenzó la época de «la Iglesia de los gentiles».

A esto contribuyó aquella infidelidad del pueblo judío—con las reservas que hace Pablo—, que abrió las puertas a la masa de los pueblos gentiles sin excluir la salvación del «residuo» fiel y el retorno del pueblo israelita (Rom 11,1-6. 11-12.25-32). Pero el principio establecido en Jerusalén no se deriva de la actitud incrédula de la masa del pueblo judío

ni es una solución de compromiso, sino que se funda en la fe de que Jesús, el Resucitado, es la salvación para todos los hombres: universalidad de la salvación en la unidad de la fe en «el Señor Jesús». Hallamos aquí, a los pocos años de la resurrección de Jesucristo, un caso que patentiza cómo ésta es fundamento y origen de historia en la Iglesia.

Si preguntamos cuál es el elemento esencial interno de esa historicidad, la respuesta deberá ser: lo que constituye interna y radicalmente la historicidad de la Iglesia es su misión, tal como en el capítulo anterior se describió.

En primer lugar, la predicación del Evangelio. Diremos que, por ejemplo, Pablo «hace historia», no porque bautiza, sino porque, para citar su misma expresión, «evangeliza» (cf. 1 Cor 1,17). Si, por un imposible, algún día cesase esta evangelización «a todas las gentes», habría cesado la historia de la Iglesia.

Contra el adagio: «largos en facellas, breves en contallas», se opone el proverbio de que la historia, más que «hacerse», «se dice», o sea, «se hace al decirla». Porque, si la historia no es una mera cadena de hechos neutros, sino una serie de eventos con un sentido, la percepción y la interpretación del suceso es la que lo convierte en «hecho histórico».

Ya dijimos en otro lugar que habiendo sido la resurrección de Jesús un evento con un sentido salvífico universal, pertenecía a su misma naturaleza la fe y la predicación. Ahora bien, la predicación universal del evento único salvífico lleva en su entraña misma la historicidad, precisamente por esa universalidad. Porque Pablo es «deudor» del Evangelio «a helenos y bárbaros, a sabios e incultos» (Rom 1,14), por la obligación que le incumbe de evangelizar a todos (1 Cor 9,16), y por eso se ve presionado a hacerse como un judío con los judíos, como un griego con los griegos, como un esclavo con los esclavos, como un inculto con los incultos, como un débil con los débiles (cf. 1 Cor 9.19-23; Gál 3,28).

Llevar el único evangelio de la única salvación en el único Salvador y Señor a todos los pueblos de todas las regiones del mundo, de todas las razas y culturas y de todos los tiempos; éste es el núcleo de la historicidad de la Iglesia. Baste aquí con indicar cómo esta predicación universal trae consigo la necesidad de «traducción» del mensaje único en lenguajes y categorías múltiples. Un conocimiento somero de la historia de la Iglesia es suficiente para darse cuenta de que esta traducción del mensaje provocó las grandes crisis y produjo las

nuevas formas de predicación del mensaje que seccionan las épocas de la historia eclesiástica. Porque la traducción del evangelio único no sólo es ocasión de las herejías y de las definiciones dogmáticas, sino que determina las tendencias dominantes de la vida y piedad cristiana en cada período, y esto precisamente porque el mensaje único es también universal.

La predicación o evangelización, como ya se ha dicho, no es únicamente el anuncio de la salvación por medio de la palabra hablada, sino incluye todo lo que es testimonio de la resurrección del Señor y de la salvación por él. La misión de la Iglesia es hacer a Cristo presente al mundo, y hemos hablado ya de la vicariedad del amor de Cristo que incumbe a la Iglesia. Ello abarca una gama de actividades inmensa, que aquí no es posible enumerar; más aún, que habrá de extenderse conforme lo exijan «los signos de los tiempos», en frase del concilio Vaticano II, y por lo mismo no podemos barruntar. Porque el cristianismo no es sólo enseñanza o doctrina, sino también es «camino» [d] o modo de vida (cf. Act 9,2; 18,25; 19,9; 22,4; 24,14.22).

Esta actividad de la Iglesia, que se resume en el concepto de «servicio» al hombre, única en su fundamento y finalidad, es múltiple en la universalidad del hombre al que hay que servir. Y de aquí proviene una variedad ilimitada de servicios concretos, de los cuales unos predominan sobre otros en ciertos períodos de la historia o en ciertos países de la tierra, porque así lo requieren los signos de los tiempos o de las regiones. Sabemos que esta variedad del servicio de la Iglesia da su colorido especial a ciertas épocas de su historia.

La vicariedad del amor de Cristo a los hombres y el deber de servicio determina la evolución histórica de la Iglesia, con el empeño de superarse y trascenderse, «lanzándose, como dice Pablo, a lo que está más adelante» y nunca en nuestra mano, «puesta la mirada en la meta» (Flp 3,13-14).

Recordemos que la historia de la Iglesia es, en el sentido ya explicado en otro capítulo, la temporalización y la historia del Espíritu Santo. El obra en la Iglesia mediante sus carismas. El sopla a la hora y en la dirección que desea (cf. Jn 3,8), y reparte sus dones según su beneplácito (cf. 1 Cor 12,7-11). Su acción es la fuerza interna que dirige y determina la historia de la Iglesia. Porque el Espíritu da sus gracias «para la edificación del Cuerpo de Cristo», de manera que, dentro de las vicisitudes y cambios de la historia humana, todo contribuya «a

[d] ἡ ὁδός.

construir el hombre perfecto en plena madurez, a realizar la plenitud de Cristo» (Ef 4,11-13); plenitud que Cristo obtuvo individualmente en su resurrección, y que la Iglesia obtendrá al fin de la historia, en la parusía del Señor.

Pablo, con su profundidad y elocuencia características, presenta en una visión magnífica la acción del Espíritu en todo el dinamismo con que empuja la Iglesia, la humanidad entera y aun todo el universo hacia la consumación. «El Espíritu mismo interpela en favor nuestro con gemidos inefables». El «acude en socorro de nuestra debilidad», inspirando y apoyando los gemidos con que «anhelamos la adopción filial, el rescate de nuestro cuerpo». Nosotros, por nuestra parte, recogemos el gemido de la creación entera y sus dolores de parto, porque ella también, «sujeta ahora a la vanidad» y despropósito, espera «ser liberada de la servidumbre a la corrupción» y recobrar el sentido de su existencia, que es el mismo hombre y, más exactamente, el hombre liberado por Cristo y admitido por el Padre a la adopción filial en su plenitud escatológica. Porque «sabemos que Dios coordena toda su acción en bien de los que le aman, de los que según sus designios son llamados», que son los que El ama (Rom 8,19-28).

4. La resurrección y la historia de la humanidad

Hasta aquí hemos hablado de la resurrección en su relación con la historia de salvación en sentido restringido, no incluyendo toda otra historia «sin Cristo». Pero ¿es que se puede hablar de una historia sin Cristo? Aunque Pablo parezca afirmar lo contrario, ¿no hay más bien que decir que toda historia lo es «en Cristo»?

A. *La resurrección y la historia «profana».*—Cierto que, a primera vista, se distingue una historia en la que la intervención de Dios «en Cristo», prometida o consumada, se ha hecho manifiesta en múltiples formas y ocasiones mediante los profetas y, finalmente, en el Hijo. Esta será la que en sentido especial se llamará historia de la salvación. Pero la «otra» historia, la que, por oposición, se llama historia «profana», ¿habrá que considerarla como una línea paralela, o como convergente con la historia de salvación?

Es evidente que estas dos historias no deben confundirse, como no deben confundirse Iglesia y sociedad civil, distintas, sí, pero en diálogo (cf. GS 40). Diríamos que hay que aplicarles a ellas también los célebres adverbios del concilio Calcedonense: «sin confusión, sin separación»: ni paralelas, ni divergentes,

ni opuestas, sino concurrentes. Porque ambas, cada una en su ámbito y nivel propio, tienden a fines homogéneos: al mejoramiento de la sociedad humana en ascensión continua hacia la «salvación» del hombre y de la sociedad.

Entendemos aquí por salvación, de un modo general, ese estado ideal de la sociedad en que la dignidad humana individual es plenamente reconocida, al mismo tiempo que logra su completa expansión personal en la relación interpersonal con los otros miembros de la sociedad humana, y esto en una forma permanente e inamisible.

A esto tiende en su esfera la Iglesia, guiada por la fe en la acción salvífica divina realizada en la resurrección de Jesucristo, viviendo con la esperanza de su revelación clara y definitiva en la parusía, y con el amor infundido en los corazones por el Espíritu de aquel que por nosotros murió y resucitó. El medio para lograr la salvación universal es fundamentalmente el testimonio de la resurrección, el anuncio de la acción salvífica «ya» inaugurada y «todavía» por consumar; pero esta predicación ya sabemos que viste diversas formas: la liturgia, con la Eucaristía y los sacramentos; la vida cristiana de oración y caridad; el servicio, la presentación de Cristo al mundo y la vicariedad de su amor a los hombres. En esto, como hemos visto, consiste la historia de la Iglesia.

¿Qué decir, pues, de la historia «profana», la de las sociedades terrenas, civiles, políticas o nacionales? ¿Qué relación con la resurrección de Jesucristo puede tener esa historia que se desarrolla al margen del «evangelio de la gloria de Cristo» (2 Cor 4,4), del «evangelio de la salvación» (Ef 1,13), ya que su objetivo y sus métodos son distintos? Creemos que la respuesta debe ser que entre ambas media una relación doble: la primera nace de la significación de la resurrección de Jesucristo para la historia; la segunda consiste en la tendencia de la historia hacia la participación en la resurrección de Jesucristo.

Por lo que hace al primer aspecto, puede sentarse la tesis siguiente: la resurrección de Cristo significa la aprobación divina de la historicidad en sí y la salvación de los valores positivos de la historia humana. Para ello hay que recordar que la encarnación fue la entrada del Hijo de Dios en la historia. Este hecho, ya por sí solo, da valor a nuestra historia. Dios no puede hacer suyo nada que sea opuesto a su santidad y sabiduría; si hace suya nuestra historicidad, manifiesta que la historia, aunque en ella haya puesto su nido el pecado, ella en sí misma no es ni pecado ni absurdo. «Vio Dios que era bueno todo lo que El había creado» (Gén 1,31); y al crear al hombre y bendecirle para que creciese, y se multiplicase y dominase so-

bre la tierra (Gén 1,28), Dios había creado la historia: una historia, digamos, creada desde el principio «en Cristo».

Esa historia que El creó, Dios la hizo suya por la encarnación; y dentro de esta historia, «el Hijo de Dios, que con su encarnación se ha unido en cierto modo con todo hombre, trabajó con manos de hombre, pensó con inteligencia de hombre, obró con libertad de hombre, amó con corazón de hombre» (GS 22). Por su encarnación, el Hijo de Dios toma una existencia humana en toda su integridad: existencia y vida humana distinta y de ningún modo confundible con su existencia divina. «El Unigénito sempiterno del Padre sempiterno nace con un nuevo nacimiento temporal; el que existe desde antes de los tiempos comienza a existir en el tiempo». Son frases de León Magno (DS 291.294).

La encarnación, repitamos, es la aceptación divina de nuestra historicidad humana como suya. Y la resurrección es la aprobación divina, definitiva y solemne, de aquella aceptación de nuestra historicidad por parte del Hijo de Dios. Porque la resurrección es la revalidación o la fijación del valor permanente de aquella vida del Hijo de Dios injertada e incorporada en nuestra historia.

Revalidación de toda aquella vida en toda su extensión: no sólo del sacrificio supremo de la cruz, sino también del trabajo de artesano en Nazaret y de la fatiga en los caminos de Samaria, y de las lágrimas ante la tumba de Lázaro, y de las alegrías en las bodas de Caná o en la casa de Betania. El Hijo de Dios en su encarnación hizo suyo todo lo humano, aun eso que podría llamarse lo profano dentro de lo humano: el trabajo manual, la fatiga, la compasión para el afligido y los consuelos con los amigos. Y la resurrección es la aprobación divina de todo eso, de lo profano también, que ha sido ya sacralizado por ser lo humano del Hijo de Dios.

La encarnación no fue un camuflaje ni una escapatoria: no fue una fuga de la vida y de la historia del hombre en toda su realidad, incluso en esa que llamamos profana, sino todo lo contrario. Y la resurrección es la aprobación divina definitiva de la sacralización de lo profano inaugurada por la encarnación. La resurrección demuestra que aun lo profano tiene valor y que la historia profana es algo digno de existir delante de Dios; y esto lo ha manifestado Dios mismo resucitando a Jesucristo.

Su resurrección, lejos de suprimir o hacer inútil el tiempo y la historia, da sentido y consistencia a nuestra existencia y a nuestra historia humana en toda su extensión, excepto el pe-

cado. Y da sentido a los valores positivos de esa historia, porque no sólo la aprueba, sino que, además, la salva. La salva en cuanto que le da permanencia eterna al darle su realización trascendente suprahistórica.

La resurrección manifiesta que la historia ni se disuelve en el vacío de la muerte ni se prolonga indefinidamente sin alcanzar ninguna meta. La resurrección ha dado sentido a la vida y muerte de Jesús poniéndoles fin y transformándolas en una vida absoluta sin sombra de muerte; pero en la salvación de la vida y muerte, de la historia humana del Hijo de Dios, se ha llenado el sentido y «se ha salvado» la vida y la muerte de todo hombre y de toda su historia, en cuanto que en Jesucristo, el Dios-hombre, está todo hombre.

Claro está que la vida individual o la historia particular que se oponga a Cristo, la vida y la historia del «anti-cristo», queda condenada por el mismo hecho de alejarse e independizarse de Cristo, negando, aunque sea inconscientemente, su resurrección y, simultáneamente, la resurrección de la historia. La misma resurrección que da valor absoluto y sentido a la vida «sin pecado» de Cristo y la salva, pone en descubierto el sinsentido de toda vida en pecado y lejos de Cristo; mejor dicho, de toda vida de anti-cristo. Y la «condena»; porque condenación no es más que la fijación y la manifestación del sinsentido y de la carencia de valor de una vida anticristiana, en toda la extensión de la persona humana que haya vivido esa vida hasta morir en su pecado (cf. Jn 8,24).

La resurrección, pues, como la predicación y milagros y la misma muerte de Jesús, es acción soteriológica con el doble filo: de salvación y de juicio.

Pero este efecto negativo es sólo la sombra difundida por la perversidad del anti-cristo en un cuadro de luz: la resurrección de Jesús no pretende producir esa sombra, porque ella es luz y vida para salvar y vivificar lo que Dios desde el principio había visto que era bueno, y lo que Dios en la plenitud de los tiempos tomó como suyo porque era bueno: la historicidad humana, que El creó al crear al hombre para comunicársele, y que El re-creó al enviar a su Hijo y resucitarlo. En este sentido, por lo tanto, la resurrección de Jesús es el punto que da consistencia a la historia humana: es su centro.

Coloquémonos ahora en el ángulo opuesto, en el de la misma historia, para darnos cuenta de cómo ella, incluso la historia profana, lleva en su seno un anhelo y una esperanza de resurrección, cuya garantía es precisamente la resurrección de Jesús.

Repitamos, ante todo, que por historia se entiende, no una mera sucesión de eventos diversos, sino una cadena de sucesos, enlazados mutuamente por causalidad histórica, en cuanto que cada uno de ellos está condicionado por la situación creada por sucesos precedentes y condicionada la situación que influye en las decisiones históricas futuras.

Esta historia, con sus vaivenes y altibajos, con sus avances y retrocesos, va determinando y buscando su propia dirección y su sentido. Porque la historia busca un sentido que dé valor y razón de ser a su marcha jadeante. Buscar su sentido es buscar una finalidad que trascienda a la misma historia; porque la historia no puede constituir su propia finalidad: el fin de la historia no puede ser la misma historia. Lo mismo que el hombre a lo largo de su vida corre en busca de su perfección consumada más allá de esta vida, del mismo modo, la historia del hombre tiende a su estabilización consumada, sólo verificable más allá de la historia.

Su perfección consumada únicamente la obtiene el hombre en su encuentro definitivo con Dios; porque la esencia del hombre es su apertura al Infinito: no a «lo infinito», un infinito teórico y abstracto, sino «al Infinito» concreto y personal, que es Dios. El hombre puede, por eso, definirse como el ser abierto a Dios, en toda la totalidad de su personalidad humana; y, como apertura a Dios, se esfuerza por alcanzar su plenitud en Dios: plenitud de todo lo que su personalidad humana incluye, con su vida, su dimensión social y su extensión histórica.

El hombre y su historia buscan su fijación definitiva por Dios y en Dios; dicho con otras palabras, anhelan por su resurrección. Porque, sí, hay que pasar por la muerte individual y por el fin de la historia, dado que la expectación del hombre y de la historia no es la prolongación indefinida, sino la consumación perfecta; y para ésta es necesaria la superación de la finitud, la renuncia a la limitación intra-temporal, el «salto mortal» a esa consumación irreductible a nuestras categorías espacio-temporales, la entrega de la vida y de la historia en manos de Dios. Pero esta entrega total y radical en manos del Dios, que da vida y que no odia nada de lo que crea, es, ni más ni menos, el paso a la resurrección. Paso a una resurrección que existe ya en Cristo y que, fuera de Cristo, no es realizable. Porque Cristo es «el Hombre», y Cristo resucitado es la nueva existencia en la que entran el hombre y la historia a través de su muerte y de su fin. Así, la resurrección de Jesucristo

es el centro de la historia, en cuanto que es la cumbre que la historia se esfuerza penosamente por escalar.

Tal vez la historia misma, la historia profana, no se da cuenta de ello; pero de esa historia se podrá decir lo que Tertuliano afirmaba de todo hombre: «su alma es naturalmente cristiana»; porque en sus esfuerzos por alcanzar su propia consumación, inconscientemente busca su encuentro con Cristo, el Señor, el Resucitado. Es la razón de que esa historia, inadvertidamente cristiana, pueda llevar en sí los «signos de los tiempos», que son signos de Cristo, velados para quien no conoce a Cristo, pero manifiestos para quien los lee a la luz de su resurrección.

La resurrección de Jesucristo ha fijado el sentido de la historia confiriéndole una nueva dimensión: en vez del horizonte impreciso de un futuro imposible de prever y definir, sin garantías de alcanzar una historia más humana y más estable que la presente, da a la historia la claridad de líneas y la seguridad de la superación de la misma historia, a través de la historia, pero más allá de ella, con la garantía de que ha comenzado ya a verificarse en el «Hombre», que ha vivido su historia y nuestra historia como nadie ha podido ni podrá vivirla.

Ha comenzado ya «el fin de los tiempos», porque Cristo ha superado el tiempo y, en Cristo, el hombre ha sido llamado a trascender la historia. Su resurrección nos infunde esperanza, pero nos impone una tarea, como ha explicado el concilio Vaticano II en la constitución «sobre la Iglesia en el mundo».

Resumamos: la resurrección de Cristo ha fijado definitivamente el sentido de la historia, al mismo tiempo que le ha abierto un cauce nuevo; porque ha sido la «nueva creación» del «hombre nuevo» y, por el mismo hecho, ha sido la creación de una historia nueva con un sentido nuevo y nuevas perspectivas. Pero su sentido es un misterio que no puede manifestarse plenamente dentro de la historia, sino que espera su revelación total en la parusía, cuando Jesús resucitado y glorificado aparezca, sin velos de misterio, como el vértice de toda la historia.

No podemos terminar este párrafo mejor que citando las palabras del concilio: «El Verbo de Dios, por quien todo ha sido hecho, se encarnó, de modo que, siendo hombre perfecto, salvara a todos y fuera el coronamiento y recapitulación de todo. El Señor es el fin de la historia humana, el punto de convergencia de los anhelos de la historia y de la civilización, el centro de la humanidad entera, el gozo de todos los corazones y la plenitud de sus aspiraciones todas. El es aquel a quien el

Padre resucitó de entre los muertos, ensalzándolo y colocándolo a su diestra, constituyéndolo juez de vivos y muertos. Vivificados y unificados en su Espíritu, caminamos como peregrinos hacia la consumación de la historia humana: consumación que coincide plenamente con el designio amoroso de Dios de restaurar en Cristo todo cuanto existe en los cielos y sobre la tierra (Ef 1,10)» (GS 45). A estas palabras del concilio no hay nada que añadir; nuestras consideraciones precedentes no han intentado más que esbozar un comentario al texto conciliar.

B. *La resurrección y la historia «religiosa» no cristiana.*— Llamamos la atención sobre otro documento del mismo concilio: la «declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas» (NAe). Porque, si la historia «profana» del hombre se dice con verdad que está orientada y que busca a Cristo, con mucha más justicia habrá que afirmar esto de su historia «religiosa». Dice el concilio: «Todos los pueblos forman una comunidad; todos tienen un mismo origen, puesto que Dios hizo habitar a todo el género humano sobre la haz de la tierra (cf. Act 17,26); todos tienen también un mismo fin último, que es Dios, cuya providencia, testimonio de bondad y designios de salvación a todos se extienden (cf. Sab 8,1; Act 14, 17; Rom 2,6-7; 1 Tim 2,4), hasta que los elegidos se unan en aquella Ciudad Santa, iluminada por el resplandor de Dios, donde los pueblos caminarán bajo su luz (cf. Ap 21,23-24)» (NAe 1).

Una consideración atenta de la historia religiosa de los pueblos pone de manifiesto que, «ya desde los tiempos antiguos hasta nuestros días, se encuentra en los diversos pueblos una cierta percepción de aquella fuerza misteriosa (de Dios), presente en la marcha de las cosas y en los acontecimientos de la vida humana, llegando a veces también al reconocimiento de la divinidad suprema e incluso del Padre»: de Dios como Padre. Por eso «la Iglesia católica no rechaza nada de lo que en estas religiones hay de verdadero y santo» (NAe 2). Ni lo rechaza hoy día ni lo había rechazado en el pasado.

En los orígenes de la Iglesia, el mismo Pablo, a quien vimos considerar como cantidad nula todo lo que no estaba directamente encaminado a Cristo o andaba «lejos de Cristo», no tiene dificultad en reconocer en las religiones del helenismo contemporáneo pujos y conatos en busca del «Dios desconocido»; más todavía, un sentimiento verdadero de intimidad con Dios y aun de cierta con-naturalidad con Dios, «en quien vivimos, nos movemos y existimos», y «cuya estirpe somos» (cf. Act 17,23.28). Y es sabido que, a pesar de la incompatibilidad con esas reli-

giones, especialmente con las llamadas «religiones de misterios» de aquella época, la Iglesia pudo y supo absorber y asimilarse de ellas elementos de verdad y santidad, «destellos de aquella verdad que ilumina a todos los hombres» (NAe 2). Si se quiere decir que esas religiones no entraban en lo que propiamente se denomina historia de la salvación, porque en ellas Dios no había intervenido en múltiples formas y ocasiones, ni, finalmente, en su Hijo (cf. Heb 1,1-2), hay que reconocer, por otra parte, que no menos están ellas orientadas a Cristo.

Así lo piensa la Iglesia, y «espera el día... en que todos los pueblos invocarán al Señor con una sola voz y le servirán bajo un mismo yugo (cf. Is 66,23; Sal 65,4; Rom 11,11-32)» (NAe 4). Porque es cierto que Dios nunca dejó de manifestarse a los hombres, especialmente por medio de los beneficios de su providencia (cf. Act 14,17; Rom 1,19-20); y, aunque es cierto también que no todos supieron reconocerle, no tenemos fundamento ninguno para aseverar que nadie absolutamente llegase a vislumbrarlo; más bien semejante suposición deformaría la imagen de Dios que la Sagrada Escritura nos dibuja: recordemos a Jonás y a Job.

Ahora bien, si hubo quienes conocieron a Dios, aunque fuese confusamente y según categorías imperfectas e inadecuadas, podremos ya, casi a priori, deducir la conclusión, confirmada por la historia, de que, dada la índole social e histórica del hombre, no pudieron menos de formarse «religiones» con «historia». Su origen hubo de ser, en último término, una manifestación de Dios, aunque sólo fuese crepuscular y brumosa: una revelación, un testimonio de Dios sobre sí mismo (cf. Act 14,17).

De aquí se deriva una consecuencia ulterior: si «Dios no es un Dios de desorden, sino de paz» (1 Cor 14,33), y si el designio de Dios es el de «recapitular todas las cosas en Cristo» colocándolo como Cabeza unificadora del universo (Ef 1,10), entonces aquellas manifestaciones y testificaciones suyas sobre sí mismo, y las religiones de allí derivadas, no podían totalmente prescindir, aunque inconscientemente, de una relación a Cristo. Deberán, sí, ser superadas en Cristo, lo mismo que en él fue superada la historia de salvación provisional y preparatoria del pueblo israelita; pero habrán de considerarse como religiones no «a-cristianas», sino «pre-cristianas», no necesariamente en sentido cronológico, sino axiológico. Porque si es verdad que Cristo, como dice el concilio en el pasaje antes citado, es «el punto de convergencia de los anhelos de la historia y de la civilización», esto vale más aún para todo movimiento religioso

serio y sincero en la historia de la humanidad, puesto que se esfuerza por escrutar el misterio divino, liberar al hombre en la trascendencia de todo lo mudable y perecedero o, por lo menos, sosegar la inquietud del corazón humano mediante sus mitos y ritos sagrados (cf. NAe 2).

«El Señor ha resucitado realmente» (Lc 24,34). La muerte, ese tope fatal de todas las ilusiones humanas, ha sido vencido y removido. Y con ello nuestra vida y nuestra historia ven dilatarse sus horizontes hacia un infinito, que la imaginación es incapaz de abarcar. Ese infinito que nos llama y atrae no es una abstracción fría, ni siquiera un paraíso lleno de placeres, sino una persona que nos ama y se nos da, y, al dársenos, nos da a Dios su Padre hecho nuestro Dios y nuestro Padre.

En la vida y en la historia humana se ha disipado la nube pavorosa del fatalismo y del sinsentido, porque en lontananza brilla una esperanza que ya es realidad en Cristo y es dinamismo en la Iglesia peregrina: la esperanza segura de que el hombre, su vida, su historia, es una apertura a Dios, y que el mismo Dios la llenará hasta rebosar. Porque Dios se comprometió ya al enviar a su Hijo para que viviese nuestra vida y nuestra historia y ha puesto el sello y ha pronunciado su «amén» a sus promesas al resucitar de entre los muertos a su Hijo, «para nosotros y para nuestra salvación». Nuestra vida terminará y terminará la historia, no para hundirse en el vacío, sino para resucitar con Cristo, en Cristo, hacia Cristo, en la totalidad de nuestra personalidad humana individual, social e histórica.

Esta es la significación de la resurrección de Jesucristo: el hombre, su vida, su historia están salvadas, porque «verdaderamente el Señor ha resucitado», como «primogénito entre los muertos» y como «primogénito de toda la creación» (Col 1, 15.18).

5. El misterio de la historia de salvación

La historia del hombre está salvada, pero sólo «en esperanza» de las cosas que aún no vemos (cf. Rom 8,24). De aquí proviene su misterio. Porque siendo su eje Jesucristo, y siendo Jesucristo un misterio, también la historia de la salvación y de la Iglesia lo es por su esencia misma.

Pablo, al enfrentarse con él en su vida, no puede menos de experimentar «honda tristeza y dolor incesante» (Rom 9,2); pero, al mismo tiempo, abriga una esperanza inquebrantable, porque «Dios no se arrepiente de sus dones ni se retracta de su llamamiento» (Rom 11,29). Le acucia entonces el problema

de la incredulidad del pueblo judío (Rom c.9-11). El Apóstol se esfuerza por encontrar una solución; pero, rendido al fin sin acertar a darla satisfactoriamente, apela a «la misericordia de Dios» y a «la profundidad de la riqueza de su sabiduría y ciencia. ¡Cuán insondables son sus juicios e irrastreables sus caminos!» (Rom 11,32-35).

Sería absurdo perder la esperanza por no poder descifrar el misterio de la historia. «Sin desmayar en la fe», «creer, contra toda esperanza, estribando en la esperanza», fue la actitud de Abrahán, el padre de los creyentes, y ha de ser la de «su descendencia», que somos nosotros (Rom 4,11.16-22). Hay que resistir a la tentación de querer ver hoy lo que esperamos para mañana, para el fin de los tiempos, porque la fe es de lo que no se ve y la esperanza es de lo que no se posee (cf. Heb 11,1).

El misterio de la historia de salvación, como el de Cristo, podría compendiarse en una frase: es el misterio de la gloria en la humillación, de la *doxa* en la *kénosis*. En Cristo se resume en la «gloria del Dios Unigénito» manifestada en la «exaltación» de la cruz; en la Iglesia se traduce en el «resplandor de la faz de Cristo», que reverbera en nuestro cuerpo asimilado al estado de muerte de Jesús: en la persecución y en el servicio (cf. 2 Cor 3,17; 4,6.10). Porque Cristo prometió, sí, la victoria final, pero no el triunfo temporal y terreno; aquélla se obtendrá no mediante éste, sino mediante las persecuciones que él predijo como bendición a sus apóstoles, y el servicio que él impuso como ley a sus discípulos.

El final del cuarto evangelio, que en otro pasaje comentamos, es un paradigma y un programa. «Tendrás que extender tus manos y otro te las atará y te arrastrará donde no quisieras ir», dijo Jesús a Pedro, prenunciándole «cómo había él de glorificar a Dios». Pedro, viendo al otro discípulo a quien Jesús amaba, no sabe reprimir su curiosidad: «Señor, y éste, ¿qué?» Pero Jesús nada dice para satisfacerla. La última palabra que pronuncia es: «Tú, sígueme» (Jn 21,18-22). Seguir a Jesús «hasta que venga», en servicio de los suyos, sus ovejas, que son todos los hombres, hasta ser atado y arrastrado a la muerte por ellos, y así dar gloria a Dios, sin el deseo imprudente de saber el qué, el cuándo y el cómo, pero con la esperanza firme de que, como dijo Jesús en la última cena, «donde estoy yo, estaréis vosotros», «conmigo» (Jn 14,3; 17,24).

La historia de la Iglesia ha presentado, presenta y presentará innumerables enigmas, porque, aunque ya poseemos las arras del Espíritu (2 Cor 1,22; Ef 1,14), todavía no se ha mani-

festado lo que somos (1 Jn 3,2). Dios no quiere suplantar su acción a la libertad del hombre. Con la gracia de Dios, con la fuerza del Espíritu y en virtud de la resurrección de Cristo, la historia de la salvación es tarea nuestra. Una tarea que es el combate de la fe (cf. 1 Tim 6,12; 1 Cor 9,24-27; Flp 1,27-30; Heb 12,1-3), y todo combate, siguiendo la etimología griega de «agón», o lucha, es agonía; pero agonía en servicio de la creación entera para liberarla de su servidumbre a la vanidad y corrupción y traspasarla a la gloria que ha de manifestarse al concluirse la historia (Rom 8,18-25).

Entretanto «anunciamos la muerte del Señor hasta que venga» (1 Cor 11,26). La anunciamos especialmente en la celebración eucarística, en la que se condensa nuestra actitud cristiana: fe en la muerte del que «fue entregado por nuestros pecados y resucitó para nuestra justificación»; esperanza del que ha de venir, y unión de caridad con aquel cuyo cuerpo y sangre participamos todos los que comemos de un mismo pan y bebemos de un mismo cáliz (1 Cor 10,16-17). «Por eso y por él nuestro amén» y nuestro «ven, Señor Jesús» (2 Cor 1,20; Ap 22,20).

La historia de la salvación es un misterio; lo creemos estribados en una esperanza que no deja confundidos (Rom 5,5). Respetamos el arcano, angustioso por su enigma, pero consolador por su seguridad, y postrados ante Dios, cuyos juicios son insondables, exclamamos con Pablo: «De El, por El y para El son todas las cosas; a El la gloria por los siglos. Amén» (Rom 11,36).

Libro tercero

EL MISTERIO DE CRISTO EN SINTESIS TEOLOGICA

Artículo 1.º El misterio del amor del Padre.
» 2.º El misterio de la unidad en Cristo.
» 3.º La comunicación del misterio por obra del Espíritu.

«El misterio de Dios, Cristo, en quien están escondidos todos los tesoros de sabiduría y ciencia» (Col 2,2).

Hemos contemplado el misterio de Cristo refractado en la variedad de las fases de su realización histórica. Hora es de que nos esforcemos por recoger en un solo haz todos los rayos de luz que hemos venido analizando. De la multiplicidad de los misterios de la vida de Jesús volvemos la mirada a la unidad del misterio de Cristo.

Hay en ello, ante todo, un interés teológico especulativo: el de entender mejor el porqué de la venida del Hijo al mundo, de su humillación y su gloria, y comprender así mejor su enlace con la historia de salvación, que es nuestra historia. Pero hay además un interés existencial y personal, porque el misterio de Cristo es «para nosotros y para nuestra salvación». Es, sí, una verdad que hay que admitir y esforzarse por penetrar, pero *más que nada es una pregunta y una llamada a la que urge responder*. «Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?», interrogó Jesús a sus discípulos (Mt 16,15). Ahora nos interpela a cada uno de nosotros individualmente: «Y tú, ¿quién dices que soy yo para ti?» Intentemos, pues, preparar con una síntesis teológica la formulación de esta respuesta vital.

Dos elementos internos al misterio de Cristo determinan, a nuestro parecer, las líneas para esta síntesis: su sentido soteriológico y su estructura trinitaria. Tal vez la pérdida del enfoque salvífico y trinitario, no por negación, sino por falta de relieve, fue lo que, más que razones pedagógicas, contribuyó a la distanciación de los tratados sobre la Trinidad y sobre el Verbo hecho carne y a la vivisección de este último en dos partes: cristología y soteriología; la consecuencia fue cierto empobrecimiento teológico que, a todo trance, hay que subsanar.

Sentido soteriológico y estructura trinitaria es, con otras palabras, la economía de la Santísima Trinidad en la obra de nuestra salvación por Cristo. Sobre ella hemos llamado la atención en más de una ocasión, y ella nos sugiere la división de este libro tercero.

ARTÍCULO 1.º

EL MISTERIO DEL AMOR DEL PADRE

1. *La realidad de la auto-donación del Padre en Cristo:* A. Auto-comunicación de revelación. B. Auto-donación de acción. C. Por Jesucristo, el Dios-hombre.
2. *El modo de la auto-donación del Padre en Cristo:* A. La condescendencia divina. B. El Corazón de Jesús.
3. *Jesucristo, sacramento del Padre.*
4. *El designio eterno del Padre de comunicarse en Cristo:* A. Presentación del problema. B. La creación en Cristo. C. Elevación y encarnación. D. La gloria de Cristo. E. Conclusión.
5. *El Padre es caridad.*

BIBLIOGRAFIA

STh III q.1; MySal II-I p.505-513; LTK: «Christozentrik»: 2,1169-1174.

Al número 1

A. FEUILLET, *Dieu est amour:* EspVie 81 (1971) 537-548; ID., *Le mystère de l'amour divin dans la théologie johannique:* ÉtBi (1972); M. J. LE GUILLOU, *Le mystère du Père* (Pa, Fayard, 1973); K. ROMANIUK, *L'amour du Père et du Fils dans la sotériologie de Saint Paul:* Ana 15 (²1974); K. DUCHATELEZ, *La condescendance divine et l'histoire du salut:* NRT 95 (1973) 5-19.

Al número 2

J. L. DE URRUTIA, *Teología del Sagrado Corazón. Historia. Problemática. Práctica. Documentos Pontificios* (Ma, Apostolado de la Prensa, 1961); STIERLI, *Cor Salvatoris*; A. FEUILLET, *Le Nouveau Testament et le Coeur du Christ. Étude des principaux textes évangéliques utilisés par la liturgie du Sacré-Coeur:* AmiCl 74 (1964) 321-333; J. HEILSBETZ, *Der Durchbohrte. Johanneische Begründung der Herz-Jesu-Verehrung* (BiF-Wn, Herder, 1966); F. DEGLI ESPOSTI, *La teologia del Sacro Cuore di Gesù. Da Leone XIII a Pio XII* (Ro, Herder, 1967).

Al número 3

J. ALFARO, *Cristo, sacramento de Dios: la Iglesia, sacramento de Cristo*, en *Cristología y antropología* (Ma, Cristiandad, 1973) p.121-140. En este párrafo damos un resumen muy esquemático de este excelente capítulo.

Al número 4

E. MERSCH, *Le Christ, l'homme et l'universe* (Bruges, Desclée, 1962); K. CAUTHEN, *Christology as the Clarification of Creation:* JBR 33 (1965) 34-41; A. FEUILLET, *La Création de l'Universe «dans le Christ» d'aprés l'Épître aux Colossiens (1,16a):* NTSt 12 (1965) 1-9; G. MARTELET, *Sur le motif de l'Incarnation*, en BOUESSÉ-LATOUR, p.35-80; H. RIEDLINGER, *El dominio cósmico de Cristo (B):* Conc 11 (1965) 108-126; H. LANGKAM-

MER, *Christus mediator creationis:* VerD 45 (1967) 201-208; G. M. ALLEGRA, *Il primato di Cristo in S. Paolo e in Duns Scoto* (Palermo, Crociata del Vangelo, 1966); T. CERMINARA, *Il Cristo «cosmico» nella mente di G. Duns Scoto e di Teilhard de Chardin*, en *Giovanni Duns Scoto*, p.165-182; B. REY, *Créés dans le Christ Jésus:* LDiv (1966); J. G. GIBBS, *The Relation between Creation and Redemption according to Phil II, 5-11:* NovT 12 (1970) 270-283; ID., *Creation and Redemption. A Study in Pauline Theological Perspectives* (Leyden, Brill, 1971); B. DE MARGERIE, *Le Christ pour le monde. Le Coeur de l'Agneau* (Pa, Beauchesne, 1971); TH. R. POTVIN, *The Theology of the Primacy of Christ according to St. Thomas and its Scriptural Foundations* (FiB, University Press, 1973); M. MIGUENS, *Base escriturística de la doctrina de Escoto sobre el primado de Cristo*, en *De Doctrina J. D. Scoti* III p.105-168; R. NORTH, *The Scotist Cosmic Christ:* ibid., p.169-217; R. S. BARBOUR, *Salvation and Cosmology: The Setting of the Epistle to the Colossians:* ScJTh 20 (1967) 257-271; K. H. SCHELKLE, *Christologie der Schöpfung* (ErbAuf 1968); ID., *Die Schöpfung in Christus*, en *Die Zeit Jesu* (Fertschrift H. Schlier) (FiB, Herder, 1970) p.208-217; F. J. STEINMETZ, *Protologische Heils-Zuversicht. Die Strukturen des soteriologischen und christologischen Denkens im Kolosser und Epheserbrief* (FaM, Knecht, 1969); C. STUHLMÜLLER, *Creative Redemption in Deutero/Isaiah:* AnaBi 43 (1970); A. PEREGO, *Il primato di Cristo secondo S. Tommaso:* DivTho 76 (1973) 385-392; W. BEINERT, *Christus und der Kosmos. Perspektiven zu einer Theologie der Schöpfung* (FiB/Bar/Wn, Herder, 1974); J. ALFARO, *La gracia de Cristo y del cristiano*, en *Cristología y antropología* p.45-103.

«Dios amó al mundo hasta el punto de entregar a su Hijo unigénito... para que por él se salve el mundo» (Jn 3,16-17).

En el credo proclamamos nuestra fe en el valor salvífico de toda la vida de Jesucristo, desde su encarnación hasta su resurrección y su parusía inclusive. Pero sabemos que la iniciativa ha sido siempre del Padre: él envió a su Hijo, le encomendó la obra que llevar a cabo, lo entregó a la muerte y lo resucitó de entre los muertos, y todo esto «por nuestros pecados» y «por nuestra justificación» (Rom 4,25). Para contemplar ahora el plan de Dios en su unidad y profundidad tomamos el punto de vista que explica toda la acción del Padre a lo largo de la historia de la salvación hasta su culminación en la vida, muerte y resurrección de Jesucristo, y hasta su consumación en la futura parusía. Este punto de vista lo señala Juan en la frase citada en el epígrafe: «Dios amó al mundo... para que se salve por él», por Cristo y en Cristo (Jn 3,16-17).

Amar es hacer bien, dar de lo propio; amar es, sobre todo, darse a sí mismo. El amor de Dios no es sólo beneficencia repartiendo algo de lo suyo, sino es auto-comunicación y auto-donación, donación de sí mismo al hombre. El amor del Padre, que quiere salvar al mundo, es el designio de Dios de comunicarse personalmente al hombre: salvación del hombre y auto-donación de Dios son una misma realidad bajo dos aspectos.

Pues bien, el misterio de Cristo, decimos, es el misterio del amor del Padre: misterio, no de un beneficio divino, sino de la comunicación suprema de Dios-Padre. Este designio de comunicarse plenamente al hombre es el que explica y da inteligibilidad a toda la acción del Padre en la vida de Cristo desde el envío del Hijo unigénito hasta su glorificación pascual y parusíaca. La síntesis del misterio de Cristo en cuanto obra del Padre es el amor con que él se da a sí mismo a los hombres en Cristo.

1. La realidad de la auto-donación del Padre en Cristo

La auto-comunicación o auto-donación personal no destruye la persona, sino la conserva en su distinción y enfrentamiento con otra persona. Dios-Padre puede comunicarse y darse, pero no puede perder su personalidad distintiva de Padre ni destruir la nuestra. En la Trinidad el Padre se comuni-

ca y da como Padre en cuanto que engendra al Hijo unigénito. A nosotros se nos puede comunicar adoptándonos por hijos. No hay otro modo posible de auto-donación del Padre como tal.

Pero al comunicarse a nosotros, además de la distinción «personal» de su paternidad, existe la diferencia «natural» de su divinidad, que tampoco puede borrarse: la diferencia entre el creador y la criatura, entre Dios y todo lo que no es Dios. Esta diferencia no existe en la comunicación intratrinitaria: el Hijo es «consustancial con el Padre», y por eso su filiación es «natural». Nuestra filiación respecto de Dios no puede ser así; porque no existimos en la naturaleza increada divina; la nuestra, pues, será una filiación «adoptiva». De parte de Dios-Padre es la comunicación personal, según su paternidad divina, en la forma suma en que ésta puede comunicarse a una criatura.

Pablo afirma la realidad de esta autocomunicación del Padre al decir que «Dios (Padre) envió a su Hijo... para que nosotros recibiésemos la adopción de hijos» (Gál 4,4-5). El Padre se nos comunica y da como Padre admitiéndonos como hijos por medio de su Hijo unigénito.

A. *Auto-comunicación de revelación.*—En primer lugar, por medio de Jesucristo, Dios-Padre se ha revelado como Padre.

Según los evangelios sinópticos, la predicación de Jesús se centró en el anuncio de la venida inminente del reino de Dios y en la invitación apremiante a entrar en él. El reino de Dios, como sabemos, no consiste en un régimen de dominio, sino en una fuerza de salvación; lleva consigo la destrucción del poder tiránico de Satanás para restablecer al hombre en un estado de paz y alegría, frutos de la salvación, nacidos de una nueva alianza con Dios. Jesucristo habla, tanto del «reino de Dios», como del «reino de mi Padre» o del «reino de vuestro Padre», y nos enseña a pedir al «Padre nuestro que está en los cielos» por el pronto advenimiento de su reino (Mt 6,10; 13,43; 26,29).

En el sermón de la montaña, Jesucristo, al par que promulga la ley fundamental del reino de Dios, menciona con insistencia a nuestro Padre. «Vuestro Padre, el que está en los cielos», es el motivo que alega para exhortarnos, sea a la confianza ilimitada en Dios (Mt 6,8.26.32; 7,11), sea al ejercicio sincero de la virtud por la gloria del Padre (Mt 6,4.6.18; 5,16); y el mandamiento fundamental de la caridad con el prójimo lo basa en nuestra filiación respecto del Padre en los cielos (Mt 5,45.48). Todo lo resume en la oración

que nos enseña a dirigir a «nuestro Padre que está en los cielos» (Mt 6,9); porque, nos dice, «vuestro único Padre es el que está en los cielos» (Mt 23,9). De ahí dedujimos la conclusión de que el reino de Dios coincide con la extensión de la paternidad de Dios sobre los hombres.

En el cuarto evangelio el concepto de reino de Dios se ha traducido en el de vida eterna, de la que Jesucristo nos hace partícipes, porque él ha recibido la vida de su Padre para dárnosla (Jn 5,21.25-27).

Es verdad que Juan habla casi exclusivamente de la paternidad de Dios respecto de Jesús; con ello completa un aspecto que en los sinópticos no adquiría tanto relieve: la filiación en sentido estricto y primordial es la del Unigénito del Padre, a quien únicamente corresponde con toda propiedad el nombre de «Hijo»[a]; toda otra filiación se deriva de aquélla, como toda otra vida se deriva de la que el Unigénito recibe de su Padre. Pero es significativo el realce que, en pasajes clave, se da a ésta nuestra filiación derivada: la finalidad de la encarnación del Hijo es otorgarnos «la facultad de llegar a ser hijos de Dios»[b]; Jesús muere «para congregar a los hijos de Dios dispersos»; y, como resultado de su resurrección, Jesús llama «hermanos» a sus discípulos, y declara que «mi Padre» es «vuestro Padre» (Jn 1,12; 11,52; 20,17).

Es la misma verdad que hace un momento oímos afirmar a Pablo (Gál 4,4-5).

La idea de la paternidad divina, que ya se había enunciado en el AT, adquiere aquí toda su intensidad y profundidad. Dios se revela como Padre porque manifiesta su deseo de hacernos partícipes de su propia vida en un modo analógico a aquel con que se comunica dentro de su misma divinidad al dar su vida eternamente a su Hijo unigénito. Pero la comunicación de Dios como Padre a los hombres sólo tiene lugar en fuerza y a través de la auto-comunicación intratrinitaria del Padre al Hijo. Se nos revela que podemos llegar a ser hijos de Dios al revelársenos que, en el seno de la divinidad, Dios es Padre que tiene un Hijo, Dios al igual que el Padre, y que por mediación de ese Hijo unigénito puede ser Padre nuestro y nosotros podemos ser hijos suyos en el Hijo, Jesucristo.

B. *Auto-donación de acción.*—Dios Padre no sólo nos ha revelado su paternidad por medio de Jesucristo, sino que tam-

[a] ὁ υἱός.
[b] τέκνα.

bién por él la ha llevado a efecto. Recordemos dos ideas que ya se han expuesto en otro lugar: la alianza sellada con la sangre de Cristo y la vida filial de Jesús.

Jesucristo vino «para salvar», «para servir y dar su vida por muchos», y para esto derrama su sangre, que es «la sangre de la nueva alianza» (Mt 20,28; 26,28). Llegó al fin «la hora» en que el Padre había de glorificar su nombre de «Padre» por medio de Jesús (Jn 12,27-28), porque en esa hora, en virtud de la sangre de Cristo, Dios iba a establecer el pacto nuevo y, según él, iba a transformar los corazones de los hombres y volcar sobre ellos su propio Espíritu (cf. Jer 31,31-33; Ez 39,29, etc.). Sabemos que este Espíritu de Dios es también el Espíritu del Hijo, y que, difundido en nuestro interior, nos inspira un espíritu, no de servidumbre y temor, sino de confianza filial, con el que clamamos a Dios: «¡Abba!, ¡Padre!», de modo que «el mismo Espíritu testifica, al unísono con nuestro espíritu, que somos hijos de Dios» (Rom 8,9-10.15-16). Sabemos además que la donación del Espíritu es fruto de la muerte de Jesús, concomitante a su resurrección.

Con otras palabras: el Padre, al constituir a Jesucristo Sacerdote-Mediador, no pretende otra finalidad más que la de establecer por la mediación de su Hijo, Jesucristo, aquella más perfecta alianza, fundada en promesas más excelentes (cf. Heb 8,6): la alianza con que Dios se hace verdaderamente nuestro Padre infundiendo en nosotros el Espíritu de su Hijo, que es espíritu de filiación. Dios ha realizado su paternidad respecto de nosotros con una excelencia superior a la de toda paternidad humana, dándonos una dádiva infinitamente mejor que cualquier otra dádiva: al Espíritu Santo (cf. Lc 11,13). No es una vida semejante a la suya, sino verdadera participación en su propia vida. Pero nos la da por medio de Jesucristo, su Hijo.

Para que la paternidad de Dios sobre nosotros se realice es necesaria la aceptación de parte del hombre, porque Dios no impone su paternidad por coacción. Le vimos pedir el consentimiento de María para la encarnación de su Hijo, y el de José para su inserción en la familia humana. Pero la aceptación de la paternidad divina tenía que manifestarse y se manifiesta esencialmente en la vida misma de Jesús, impregnada toda ella de afecto filial hacia el Padre. Jesús tenía conciencia de ser Hijo en un sentido que no permite equiparación con el resto de los hombres, aunque éstos sean los grandes patriarcas, los profetas del pasado o los reyes teocráticos, que ostentaban el apelativo de «hijos de Dios». Por encima de todos ellos Jesús es

«el Hijo», que ha recibido todo de su Padre en la intimidad de la comunicación vital del Padre con el Hijo (Mt 11,27); pero lo ha recibido para dárnoslo, haciéndonos partícipes de su filiación.

Como hermano nuestro, convierte toda su vida en un acto continuo de reconocimiento filial de la paternidad de su Padre. Desde niño se ocupa en las cosas de su Padre (Lc 2,49), siempre se complace en el beneplácito de su Padre (Mt 11,25-26), predica la enseñanza de su Padre (Jn 8,27), hace las obras de su Padre (Jn 5,19-20), muere en obediendia a su Padre (Jn 14, 31) y entrega su vida en manos de su Padre (Lc 23,46). Nunca, es cierto, se mezclará con nosotros llamando él mismo a Dios «nuestro Padre», sino que hablará, por separado, de «mi Padre» y «vuestro Padre»; pero tiene conciencia de que, reconociendo él en su vida la paternidad del Padre hacia él, nos consigue la filiación; y, de hecho, nos la regala en su resurrección, como fruto de su actitud filial hasta la muerte, y nos envía desde junto al Padre al Espíritu del Padre y del Hijo, que efectúa en nosotros la nueva filiación al Padre en Cristo.

Resumiendo: por Jesucristo y en Jesucristo Dios-Padre ha revelado y realizado su auto-donación de Padre respecto de los hombres.

C. *Por Jesucristo, el Dios-hombre.*—Al decir «por Jesucristo» entendemos que su mediación no es una intervención accidental, cuya eficacia pudiera obtenerse a través de otro mediador, sino esencial e indispensable: Dios sólo puede ser Padre nuestro «en Cristo»; en tanto es Padre nuestro en cuanto que lo es de Jesús y nosotros somos de Cristo y permanecemos en él.

Para explicarlo nos valdremos de un episodio narrado en el Génesis (Gén 27,30-40). Cuando Esaú oye con espanto que su hermano menor Jacob se le ha adelantado a recibir la bendición de su padre Isaac, rompe en llanto amargo y suplica con vehemencia: «¿No has reservado para mí otra bendición?, o ¿es, padre mío, que sólo tienes una que dar?» El anciano Isaac, consternado, se hunde en el silencio: bendición de padre, plena, con que se transmitan totalmente al hijo las bendiciones ya recibidas y las prometidas por Dios para el futuro, no hay más que una, precisamente por ser bendición total y plenaria; y ésta se le ha dado ya a Jacob. Esaú pudiera haber pedido una participación en la dada ya plenamente a su hermano; pero era inútil aspirar a otra bendición de hijo independiente de aquella, porque toda la bendición paterna se había volcado en la única bendición sobre el que gozaba del derecho de primogenitura.

Dios, como Padre, tiene también una sola bendición: una auto-donación total y plena, como Padre; en ella ha dado todo lo que puede dar, ha volcado toda su paternidad; no tiene otra paternidad que comunicar con una donación distinta e independiente de aquella auto-comunicación. El es «el Padre de nuestro Señor Jesucristo»; a Jesucristo ha llenado con la plenitud de sus bendiciones, con la totalidad de su auto-comunicación como Padre. Sólo queda una posibilidad: la de que nos bendiga con toda clase de bendiciones espirituales «en Cristo» (Ef 1,3).

> Explicando la propiedad personal de Dios-Padre en la Santísima Trinidad, dice Gregorio de Nacianzo que él es Padre único del Hijo único, siendo únicamente Padre de una manera singular y única [1],[c].

Dios no tiene una doble paternidad, como tampoco hay en Dios una doble filiación. Dios ni ha querido ni ha podido ser Padre nuestro sino en tanto en cuanto lo es de su Hijo único hecho hombre. Y nosotros no podemos ser hijos de Dios más que en Jesucristo: «hijos en el Hijo». El Padre, para comunicársenos como Padre, hace que su Hijo, en quien ha volcado toda su paternidad plenamente, participe de nuestra condición y existencia humana, y en ella reciba y acepte la auto-donación del Padre, de modo que nosotros, por nuestra participación en Cristo, participemos también de la auto-donación del Padre. Esta fue la razón de la encarnación del Hijo, como Pablo nos ha dicho (Gál 4,4-5).

Este es, pues, el misterio de Cristo en cuanto misterio del Padre: el misterio del amor del Padre precisamente como Padre, que, para dársenos como Padre, envía a su Hijo único hecho hombre como nosotros.

De aquí venimos también a comprender mejor quién es Jesucristo. El es la figura suprema y definitiva en la revelación y realización de la paternidad divina sobre los hombres; pero, para serlo, era necesario que fuese el Hijo de Dios hecho hombre: Dios-hombre.

Por una parte, si Jesús hubiese sido solamente un profeta enviado por Dios, el mayor de todos, pero en la misma línea de los que habían sido enviados desde Moisés hasta Juan Bautista, entonces ni su intervención hubiera sido insustituible, ni la auto-comunicación de Dios y la manifestación de su pa-

[1] *Orationes* 25,16: PG 35,1221.

[c] μόνως, ἰδιοτρόπως...: καὶ μόνος...: καὶ μόνου, μονογένους γάρ: καὶ μόνον, οὐ γὰρ υἱὸς πρότερον.

ternidad hubieran llegado a ser una revelación insuperable. Porque, si Jesucristo hubiese sido solamente un profeta iluminado por Dios más que todos los otros profetas, la revelación de la paternidad divina mediante la predicación de Jesús se hubiera reducido a ser una de las múltiples y variadas formas fragmentarias de la revelación (cf. Heb 1,1), que, consiguientemente, no excluiría otra posterior y complementaria.

Toda palabra «acerca de» Dios es insuficiente para expresar lo que Dios es en sí mismo; Dios sólo puede manifestarse como es en la inmediatez de su «Imagen» perfecta, y sólo puede decirse a sí mismo plenamente en su «Palabra» que es el Hijo (cf. Heb 1,2-3). De aquí entendemos por qué Jesucristo tenía que ser el mismo Hijo unigénito del Padre, el Hijo-Dios que está en el seno del Padre (cf. Jn 1,18).

Y lo que decimos de la revelación de la paternidad divina hacia nosotros, hay que afirmarlo igualmente, y aun con mayor razón, de su realización. Si Jesucristo hubiera sido solamente un justo como Abrahán, aunque más santo que él, la acción paterna de Dios no hubiera alcanzado su nivel absoluto e insuperable, y se hubiera quedado en una mera promesa; porque, de hecho, no se habría realizado una verdadera auto-donación del mismo Dios, ya que no se daba a sí mismo según toda la posibilidad de auto-donación. La auto-donación plena del Padre se verifica en la vida intratrinitaria; y cuando esta auto-donación intratrinitaria se transvasa en la existencia humana de Cristo, entonces, y no antes, la auto-donación divina del Padre al hombre ha alcanzado su límite último e insuperable. La consecuencia lógica es que Jesús tenía que ser el Hijo que vive de la vida misma del Padre y que posee en plenitud el Espíritu, de manera que pueda transmitirnos aquella vida y otorgarnos aquel Espíritu (cf. Jn 5,20-21.26; 3,34; 15,26; 16,15).

Por otra parte, la actitud filial del Hijo-hombre hacia su Padre no se encierra en un diálogo a solas con él. El es hombre para los hombres. Si el Padre le ha hecho «nacer de mujer» como hombre, no ha sido para comunicarse exclusivamente a él en su humanidad, como si con ello se añadiese algo a la comunicación intratrinitaria, eterna y plena. ¿Qué podía recibir el Hijo unigénito para sí mismo, a través de su humanidad, que no lo recibiese ya en modo eminente en su divinidad consustancial con la del Padre? Si como hombre recibe la auto-donación del Padre, no es para sí mismo, sino para nosotros: para «concedernos la posibilidad de llegar a ser hijos de Dios», en virtud de su relación filial única con Dios-Padre. Esto nos pone de nuevo ante la vista la misión de Cristo, el mandato

del Padre, la razón de ser de la encarnación: para hacernos hijos adoptivos de Dios, tuvo que hacerse hombre el Hijo unigénito del Padre.

Estas consideraciones sobre la auto-donación del Padre a los hombres en Cristo nos hacen percibir la trascendencia de la filiación divina de Jesús en su doble vertiente. Con relación a Dios-Padre, la suya no puede ser una de tantas filiaciones, metafóricas o analógicas, sino «la filiación» por antonomasia y en toda la profundidad de sentido; porque, de lo contrario, no hubiera podido ser ni la revelación definitiva ni la realización completa de la paternidad de Dios sobre nosotros. Con relación a los hombres, él es el Hijo de Dios hecho hombre, Hijo de Dios también en cuanto hombre; porque, de no serlo así, la paternidad divina se cernería en unas alturas inaccesibles a los hombres; pero al hacerse hombre el Hijo de Dios, su filiación se extiende a nosotros, y su filiación natural respecto del Padre viene a ser filiación fontal en favor de los hombres.

Toda la vida de Jesús nos ha persuadido de que en él y por él se manifestó y realizó de manera insuperable la paternidad de Dios hacia nosotros, porque en él se verifica de manera insuperable la filiación del hombre respecto de Dios. El es verdadero Dios, y verdadero hombre; como hombre, Hijo de «Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo», y hermano nuestro, aceptó y reconoció la paternidad de Dios sobre él con su actitud filial perfecta frente al Padre; la aceptó según toda la dimensión de su realidad humana, semejante en todo a nuestra existencia «en carne de pecado». El, como hombre, verificó su filiación en la situación humana de sujeción a la ley de la vida humana en un mundo de pecado: ley de obediencia en la paciencia (cf. Heb 5,8), ley de muerte y de martirio; porque sólo por la sumisión de la vida humana y por su entrega en las manos del Padre (cf. Lc 23,46), puede el hombre recibir del Padre la verdadera y perfecta vida de hijo: «Tú eres mi hijo; hoy te he dado la vida» (cf. Act 13,33). Esto nos hace comprender en alguna manera el porqué de la *kénosis* y de la cruz, de la muerte y de la resurrección de Jesús, como camino para la realización de la paternidad de Dios sobre los hombres, mediante la filiación del Dios-Hijo hecho hombre.

Y podemos decir aquí, aplicando a nuestra explicación lo que los evangelios dicen sobre la predicación y la pasión de Jesús: «Era necesario» [d] que Jesús fuese el Hijo-hombre y que padeciese y fuese resucitado, en orden a la realización de la

[d] δεῖ, ἔδει.

paternidad de Dios sobre nosotros, a la auto-donación del Padre como Padre.

En conclusión: el misterio de Cristo, considerado como obra del Padre, es el designio amoroso del Padre de hacernos hijos suyos por y en su Hijo unigénito hecho hombre, el Dios-hombre, a quien «el Padre no escatimó, sino entregó por nosotros», «para que recibiésemos la adopción de hijos» (Rom 8, 32; Gál 4,5).

2. El modo de la auto-donación del Padre en Cristo

Fijemos un poco más nuestra reflexión en la auto-comunicación del Padre en Cristo, precisamente en cuanto que se hace mediante el Dios-hombre. Decir que el Padre quiere comunicársenos y de hecho se nos comunica mediante el Hijo, Dios-hombre, significa que el Padre para su auto-donación ha echado mano, por así decirlo, de algo que es muy suyo y de algo que es muy nuestro; sin «lo suyo», no *se* comunicaría; sin «lo nuestro», no se *nos* comunicaría; y, si lo suyo no «se hiciese» lo nuestro, no habría comunicación. De lo suyo nos dio el Padre su Hijo único, muy amado, que está en el seno del Padre; de lo nuestro, el Hijo tomó la existencia humana en toda su extensión histórica y su profundidad existencial; y lo suyo se hizo nuestro por el hecho mismo de que su Hijo se hizo hombre. No es un hombre enfrentado con el Hijo, porque entonces no se habría llegado a una comunicación real y auténtica, sino el Hijo hecho hombre; el Dios-hombre, Jesucristo.

A. *La condescendencia divina.*—Esta es la «condescendencia de Dios», que los Santos Padres no se cansaban de exaltar: para comunicarse a los hombres, Dios se pone a la altura de los hombres haciéndose hombre. A sondear esta divina condescendencia nos ayudará la idea, tantas veces repetida, de que Jesucristo es «el hombre para los hombres». Para ser exactos, deberemos retocar esa expresión: dado que Jesucristo es el Dios-hombre, habrá que decir que él es «Dios para los hombres», pero precisamente en cuanto que es Dios-hombre.

Ser «Dios-hombre para los hombres» implica dos elementos: serlo de parte de Dios y serlo en nivel humano o a la manera humana. Ahora bien, «ser para otro» significa entregarse totalmente a él, deshacerse y como desentrañarse por él, agotarse por su bien; todo esto lo condensamos en una palabra: amar. En consecuencia, la fórmula: «Jesucristo es el Dios-hombre para los hombres» se traducirá en esta otra: «Jesucristo es el Dios-hombre que ama a los hombres», y los ama «de parte de

Dios», pero en el nivel y «con amor humano», porque nos amó con corazón de hombre (cf. GS 22).

Esto nos lleva a hablar del Corazón de Jesús.

B. *El Corazón de Jesús.*—Por «corazón» entendemos todo el complejo de la actividad interna del hombre: sus pensamientos, su afectividad, sus alegrías y sus tristezas, sus esperanzas y sus ansiedades, sus planes, sus decisiones, su apertura «al otro», su amor. El corazón que late en nuestros pechos y responde, a su modo, a las agitaciones de nuestra vida interna, nos ha sugerido la palabra cómoda e inteligible con que significar toda aquella complejidad interior.

La palabra misma, o su significado material-corporal primigenio, es lo menos importante: no en todas las lenguas existe una palabra única que exprese igualmente ambas realidades, la fisiológica y la psicológica. Basta con retener una idea: «corazón» significa la complejidad de toda la vida psicológica y moral del hombre. Y esto es lo que entendemos al hablar del Corazón de Jesús.

a) Metáforas y realidades significativas de amor. Para darnos cuenta mejor de lo que significa este modo de la autocomunicación de Dios a los hombres mediante el corazón del Dios-hombre, comencemos por recordar cómo manifestaba en el AT su amor y benevolencia hacia el pueblo elegido, «su pueblo». Dios no retrocede ante comparaciones sacadas de la vida humana y de los afectos humanos más puros, sí, pero también más intensos; toma para sí los apelativos de padre, o madre, o esposo, de modo que su pueblo puede ser apellidado «primogénito de Dios», y Jerusalén, o Sión, como representación del mismo pueblo, es llamada «esposa» de Yahvé.

Pero no son sólo palabras y metáforas; hay realidades mediante las cuales Dios condesciende hasta los hombres. La más notable es la «alianza» con el pueblo israelita; por ella Dios mismo se liga con él y se obliga a velar por él; Dios carga sobre sí la responsabilidad propia del consanguíneo («gô'el»), de modo que por razón de fidelidad («verdad», «emet») y de benevolencia («gracia», «hesed»), se compromete a defender los derechos del pueblo, a pagar sus deudas, a liberarlo de una posible esclavitud o cautiverio.

Más todavía: Dios ha querido estar siempre con su pueblo; para ello elige un lugar en el que manifieste de un modo particular su presencia benéfica (su «gloria», «kabôd»): el templo. «Ninguna nación tiene un dios tan próximo a ella como Israel tiene cerca a su Dios», exclamaba con júbilo el deutero-

nomista (Dt 4,7); pero no sospechaba que Dios mismo en persona, hecho hombre, hubiese de poner su tienda entre los hombres (cf. Jn 1,14).

Metáforas tomadas de la vida humana y del amor humano, alianzas semejantes a las de consanguinidad, presencia en la nube que llena el templo: todo esto no eran todavía más que sombras y figuras de la última y máxima condescendencia de Dios: la de amarnos con amor humano. Esto es lo que se realiza en el corazón de Cristo. El que aquí «amó con corazón de hombre» es «el Hijo de Dios», hemos oído decir al concilio Vaticano II (GS 22).

Cuando hablamos del «corazón» de Dios nos valemos de una metáfora y un antropomorfismo; porque, para explicarnos su actuación respecto de nosotros, aunque sabemos que la aplicación no es exacta, le atribuimos todo ese juego de pensamientos y afectos, deliberaciones y decisiones que nosotros experimentamos en nuestras conciencias; y hablamos, imitando expresiones bíblicas, no sólo de la «ira» y de la «compasión», sino también de «los planes deliberados» de Dios, a pesar de que comprendemos que en Dios no existe toda esa trama complicada de nuestra vida psicológica, sujeta a mil diferentes influjos e incapaz de abarcar de una mirada toda la realidad presente, pasada y futura.

Pero cuando hablamos del «corazón de Jesús» no usamos una metáfora; lo que afirmamos es que fue verdadero hombre como nosotros, con toda la complejidad, con toda la riqueza y la pobreza, si vale decirlo así, de una psicología verdaderamente humana y de un amor humano. Lo hemos explicado ya; pero ahora queremos poner de relieve lo peculiar de este amor humano de Cristo a los hombres.

b) El amor divino en cascada. Distinguimos en Jesucristo dos clases o dos planos de amor, «sin mezcla y sin separación». Por razón de su divinidad, Cristo nos ama con un amor divino, idéntico en cuanto tal con el amor del Padre. Pero, como hombre, Cristo nos ama con un amor humano, distinto del amor con que el Padre nos ama. En este amor humano de Jesús podemos aún distinguir el amor estrictamente espiritual o racional de la voluntad y el amor sensible o afectivo, a semejanza de la distinción que puede establecerse entre estas dos formas de amor en todo hombre. Es claro que estos dos modos de amor humano tienen entre sí una conexión recíproca, porque se influyen y complementan uno a otro.

En un hombre pasional, la afectividad llega a ofuscar el entendimiento y subyugar la voluntad; en un espíritu equi-

librado, la razón domina la afectividad; no la razón fría y calculadora, sino la voluntad enérgica que logra encauzar todas las energías del hombre en un mismo sentido, las de la voluntad y las de la afectividad. En este caso, el acto de la voluntad arrastra consigo todo el cortejo variadísimo de los afectos sensibles que se llaman alegría y tristeza, esperanza y ansiedad, atractivo y repugnancia, entusiasmo y frustración, etc., y que se manifiestan externamente en la sonrisa o en las lágrimas, en la expresión del rostro y en los latidos del corazón.

Toda esta variedad y multiplicidad de sentimientos y afectos brotan en el interior del hombre y son los que con una palabra expresamos al hablar del «corazón». El NT nos suministra ejemplos de este uso; se nos dice, v.gr., que del corazón vienen los ardides perversos, los amores ilícitos, los odios homicidas, las injusticias; pero que también del tesoro de un corazón lleno de bondad y dulzura nacen palabras de compasión y consuelo (cf. Mt 15,19; 11,28-29; 12,34-35).

Este es el sentido en que hablamos del corazón de Jesús.

Acabamos de decir que en Jesucristo se distinguen dos géneros de amor: el divino y el humano. Su amor divino, por razón de la identidad en la naturaleza divina, es idéntico con el mor del Padre; pero, por razón de la distinción de personas n la Trinidad, es el amor del Padre en cuanto recibido en el Hijo, y, en este sentido, es el amor del Padre en cuanto comunicado al Hijo, en cuanto hablado en el Verbo y expresado en la magen del Padre, que es el Hijo. Esta comunicación intrarinitaria era el principio de toda comunicación posible fuera lel mismo Dios. El amor del Padre sólo podía comunicárselo n tanto en cuanto comunicado, hablado, expresado en el Hijo.

Aquí entra la condescendencia divina; porque para que esta comunicación, palabra, efusión del amor del Padre se pusiese a nuestro nivel humano, Dios hizo suya una realidad humana que fuese su expresión en lenguaje humano, no sólo con sonido externo, sino con vivencia humana; y éste es el corazón humano de Jesús. En él hemos distinguido su voluntad, de orden racional y espiritual, y su afectividad, de orden sensible.

En primer lugar, su voluntad, en la opción fundamental de toda su vida, ha querido ser eco de la voluntad del Padre, que es la voluntad recibida por el Hijo: «He aquí que vengo..., para hacer, ¡oh Dios!, tu voluntad» (Heb 10,7). La voluntad del Padre es «que se salve el mundo», porque «Dios amó al mundo» (Jn 3,16-17) y quiso darse como Padre a los hombres.

Este deseo de su Padre, que el Hijo recibe eternamente en lo interior de la vida trinitaria, lo transporta el Hijo a su voluntad humana: el amor de su voluntad humana hacia los hombres viene a ser así, en el nivel humano, la expresión del amor del Padre.

Pero, por su parte, la opción de la voluntad humana tiene su repercusión en la afectividad humana, con toda la gama de sentimientos que orquestan el acto de amor: la compasión con el afligido y la misericordia con el pecador; la indignación contra el fariseo que no entiende de perdón y la dureza con el hipócrita que no sabe de paciencia y sacrificio; la sencillez y bondad con los niños, el dolor y las lágrimas por la pérdida de un amigo; en fin, todos esos sentimientos de que nos dan testimonio abundante los evangelios.

Más todavía: en esta condescendencia divina, el amor del Padre traspasado al Hijo y transportado al nivel de la afectividad humana llega al extremo último del amor humano: al sufrimiento causado por la ingratitud, a la pena inconsolable del amor no correspondido. Jesús llora sobre Jerusalén, que se ha cerrado a su amor. «El amor no es amado», gritaba Francisco de Asís. Jesús ha experimentado en su corazón humano esta herida de su amor. Pero el amor no se ahoga en el dolor: el corazón que ama nunca se descorazona. Al contrario, su mismo dolor le excita a más amor. Y el mayor de los amores es llegar al propio aniquilamiento por amor: «No hay amor superior al de dar la vida por el amigo» (Jn 15,13); porque sabe que, amando y dando la vida por los hombres, los atraerá a sí (Jn 12,32), y que su amor triunfará, al fin, de la muerte y del desamor.

Detengámonos aquí unos instante. Admitimos como innegable la verdad de que Dios nos ama; pero nos hubiera parecido imposible y, tanto teológica como filosóficamente, inaceptable, que el amor de Dios pudiese interpretarse como un amor que llora o que se angustia, que sufre y que está dispuesto a morir si es necesario. Aquí es donde Dios condescendió a presentarnos su amor como un amor capaz de todo eso o como un amor que, en una forma infinita e inescrutable para nosotros, abarca todo eso; y para ello el Hijo de Dios se hace hombre y toma un corazón de hombre, en el que son reales y humanos todos esos sentimientos. Si Dios en su divinidad no llora ni se angustia, no sufre ni muere a nuestro modo, con todo, su amor, transportado a nuestro nivel humano, es verdaderamente un amor que llora y se angustia, que sufre y muere, como nosotros lloramos y sufrimos cuando amamos. Esto es lo que Dios en

su condescendencia quiso poner ante nuestros ojos en el corazón de Jesús.

Hemos llegado, si vale la comparación, al último salto de esa cascada inmensa del amor del Padre sobre los hombres: amor del Padre que se vuelca infinitamente en el amor divino del Hijo, el cual, a su vez, se vuelca en el amor de su voluntad humana, y éste, al fin, se vuelca en la afectividad plenamente humana del corazón de Jesús, que ama con corazón de hombre y sufre y muere por amor al hombre. Así, el amor humano del corazón de Cristo es, en virtud de la condescendencia divina, la imagen y expresión humana del amor de Dios.

Y no solamente imagen y expresión que manifiesta el amor del Padre, sino también acción amorosa que realiza la obra del amor del Padre. Porque la entrega que hace el Padre de su Hijo para nuestra salvación se traduce en la entrega con que Jesucristo, con toda su voluntad y afectividad humana, se entrega por nosotros. «Y en virtud de esta voluntad» del Padre, traducida «por la oblación del cuerpo de Jesucristo» en el sacrificio de su vida humana, «hemos sido santificados» (Heb 10,10).

Resumiendo en pocas palabras: Jesucristo nos ama con su voluntad y afectividad humana; pero nos ama «de parte de Dios», con un amor infundido por Dios en su corazón como derivación del amor divino con que Dios ama a los hombres. Dios no tiene más que un amor, y este amor Dios lo ha comunicado todo a su Hijo, para que nos lo traiga a través de su amor y corazón humano.

c) La respuesta de amor del hombre. Inversamente, el mismo corazón de Cristo que nos ama «de parte del Padre», ama al Padre «de parte de los hombres». El fue el único que, por sí mismo, como Hijo y como poseedor del Espíritu, pudo amar al Padre como se le debe amar; y él nos ha dado la posibilidad de amar al Padre como Padre, hechos hijos en el Hijo y penetrados por su Espíritu.

Dios no quiere, como quien dice, imponernos su paternidad a la fuerza, sino que nos pide la aceptación libre de nuestra filiación. Con este fin envía a su Hijo «nacido de mujer»: para que viva en su existencia humana su filiación respecto del Padre y la acepte con toda la espontaneidad y libertad de su voluntad y afectividad humana, de todo corazón. Y para que esa aceptación sea tanto más libre cuanto más probada, quiere el Padre que su Hijo se haga hombre en todo el espesor de la realidad humana, sujeto a todas las vicisitudes de nues-

tra existencia, al dolor y a la muerte violenta y afrentosa, y también a la «tentación en toda la línea» (cf. Heb 4,15).

Se diría que el Padre ha arriesgado su paternidad sobre los hombres abandonándola a la incertidumbre de la opción libre de la voluntad del hombre: una voluntad que Dios respeta como hechura y semejanza suya, pero que puede enfrentarse con el mismo Dios: «Si es posible, pase de mí este cáliz sin que lo beba» (Mt 26,39.42). Con todo, Dios ha asegurado el resultado, no subyugando por coacción la voluntad humana de su Hijo, sino inspirándole la caridad que el Espíritu infunde en los corazones, de modo que la voluntad humana de Jesús, libre pero infaliblemente, se abre plena y filialmente al amor del Padre: «¡Padre!, no se haga mi deseo, sino el tuyo»; «amo al Padre y observo su mandato» (Mt 26,39; Jn 14,31).

Esta aceptación de su filiación respecto del Padre, ofrecida en el momento de la tentación y de la agitación profunda de su corazón (cf. Mt 26,41; Jn 12,27), es la que el Padre esperaba para volcar sobre él su paternidad: «Tú eres mi Hijo; hoy te he dado la vida» (cf. Act 13,33); pero, al mismo tiempo, Dios nos ha tomado por hijos desde el momento en que se ha manifestado plenamente Padre de Cristo resucitándolo de entre los muertos: desde ese momento su Padre es también nuestro Padre (cf. Jn 20,17).

Dicho en pocas palabras: Jesucristo como hombre, de nuestra parte, reconoce a Dios como Padre aceptando en un acto de entrega total y libre su filiación: acto de amor filial de su corazón humano. El Padre, al enviar a su Hijo como hombre, le ha encomendado la obra de reconocer con palabra y conducta humanas la paternidad de Dios, le ha inspirado obediencia y amor humanos para llevar a cabo esa obra, y la ha sancionado El mismo resucitándolo y exaltándolo como Hombre-Hijo. En otros términos: el Padre ha hecho que Jesucristo, como hombre, realice en sí mismo la filiación divina, aceptando, con todo el realismo viviente de su existencia humana y de su muerte en cuanto hombre, la paternidad de Dios respecto al hombre.

En conclusión: el corazón de Jesús es el corazón en que Dios nos ama y en el que amamos a Dios; en él nos muestra Dios su amor de Padre y su deseo de hacernos sus hijos, y en él lo reconocemos nosotros como Padre nuestro y le testificamos nuestro amor de hijos. Y podemos hacer nuestras, parafraseándolas, las palabras de Pablo: «Sí, tenemos la seguridad firme de que ni la muerte, ni la vida, ni ángeles o principados, ni lo presente ni lo futuro, ni cualesquiera fuerzas del universo

que pudieran oponerse a nuestra salvación, ni criatura alguna será capaz de apartarnos del amor con que Dios nos ama en Cristo Jesús nuestro Señor» (Rom 8,38-39) y nos ha manifestado en el amor con que Jesús nos amó y se entregó por nuestra salvación. Y, de nuestra parte, tenemos la confianza de poder corresponder a este amor inmenso de Dios amándole como hijos en el amor del corazón del Hijo y en el Espíritu del Hijo: en ese Espíritu, en el que él mismo gimió con gemidos inenarrables pidiendo al Padre la redención de su vida (cf. Heb 5,7; Rom 8,23.26), y en el que él «se regocijó» bendiciendo a su Padre (Lc 10,21); ese Espíritu que brota de su corazón y se difunde en los corazones de los creyentes (Jn 7, 37-39), para que con él y en él, en nuestras agonías y en nuestras alegrías, podamos llamar a Dios como él le llamó: «¡Abbá!, ¡Padre!» (Rom 8,15-17).

d) La devoción al Corazón de Jesús. Las consideraciones precedentes nos harán comprender también por qué los sumos pontífices, desde Pío VI hasta Pablo VI, han exaltado con tanta insistencia la devoción al Sagrado Corazón de Jesús, llegando a llamarla «la más completa y excelsa profesión del cristianismo». Para confirmar esa proposición, que podría parecer exagerada, Pío XII añade: «Porque no es posible alcanzar al corazón de Dios si no es por medio del corazón de Cristo, como él mismo dijo: Nadie va al Padre si no es por mí» (Jn 14,6).

No podemos alargarnos aquí en exponer los argumentos bíblicos y patrísticos que pueden aducirse para probar la legitimidad y justeza de estas afirmaciones: habría que comentar despacio la encíclica *Haurietis aqua* [2]. En ella se han inspirado los párrafos anteriores.

El principio fundamental que las justifica es doble: primero, que todo el misterio de nuestra redención y adopción como hijos por Dios se funda en el amor de Dios a los hombres; segundo, que el amor de Dios se ha manifestado y actuado en Jesucristo y por él. En consecuencia, el cristiano no puede prescindir y dejar de lado a Jesucristo, el Hijo-hombre, por el cual y en el cual Dios-Padre nos ama para hacernos sus hijos. En este sentido, el corazón de Jesús, en cuanto símbolo, no solamente indicativo o rememorativo, sino también activo y eficaz del amor salvífico de Dios, ocupa el centro de la vida cristiana. El es el sacramento del amor salvífico del Padre.

Jesucristo, el Hijo hecho hombre y precisamente en cuanto hombre, con lo más íntimo de su ser, sus pensamientos y sen-

[2] AAS 48 (1956) 344s; cf. DS 2661.2663.3353.3922.3925.

timientos, sus opciones y su amor, constituye la medula del cristianismo. No son esenciales a éste las diversas formas de devoción que hayan podido o puedan inventarse con el rótulo de «devoción al Sagrado Corazón»; lo esencial al cristianismo es que el amor salvífico de Dios hacia los hombres entra en este mundo para salvarlo, no por otro camino ni por otro medio, sino a través del amor humano del Hijo-hombre, o sea del corazón de Jesús.

Era de lamentar que, en la mayoría de los tratados dogmáticos, la tesis sobre el Sagrado Corazón de Jesús, tal vez debido a una actitud inicial apologética contra los errores del sínodo pistoriense (cf. DS 2661-2263), se incrustase malamente en la sección sobre la adoración debida a la humanidad de Jesucristo: con esto quedaba radicalmente desplazada, por más que se hiciesen resaltar muchos de los elementos implicados en el tema.

Por supuesto, por el dogma de la encarnación sabemos que el corazón humano de Cristo está personalmente unido al Hijo de Dios y que, por razón de esta unión hipostática, es adorable en la persona del Verbo, «con una única adoración» (cf. DS 259). Es, pues, legítimo el culto rendido al corazón de Jesús. Pero esto mismo nos advierte, contra ciertas formulaciones exageradas, que el corazón de Jesús no puede ser considerado casi como una hipóstasis por su cuenta; porque no es más que la persona divina del Hijo de Dios que nos ama de parte de Dios y ama al Padre de parte nuestra, con su voluntad y afectividad humanas. Este punto es el que creemos conviene corregir con una impostación más apropiada de aquella tesis.

Jesucristo como hombre es la manifestación y la actuación del amor del Padre, que desea hacernos hijos suyos, y es la manifestación y actuación de la respuesta filial del hombre a la invitación amorosa del Padre. Esta es la esencia del cristianismo, y esto es lo que compendiamos en el símbolo del corazón de Jesús. Porque, repitamos, Jesucristo es el sacramento del amor del Padre.

3. Jesucristo, sacramento del Padre

En otro lugar hablamos de Jesucristo como «misterio»; ahora le llamamos «sacramento».

«Misterio» y «sacramento» son dos términos prácticamente equivalentes; la traducción latina «Vulgata» emplea frecuentemente la palabra «sacramento» donde el texto griego ha empleado la de «misterio» (Ef 1,9; 3,3.9; 5,32; Col 1,27;

1 Tim 3,16). Posteriormente, la teología ha reservado el término «misterio» para significar las realidades salvíficas sobrenaturales manifestadas por la revelación, y el término «sacramento» para significar los medios especiales para alcanzar la participación en aquellas realidades.

Por «sacramento» se entiende un signo simbólico eficaz de santificación. Es simultáneamente manifestación y realización de la gracia. Se enumeran siete sacramentos en la Iglesia; por encima de ellos, existe «el admirable sacramento de la Iglesia» misma (SC 5). Pero esta sacramentalidad de la Iglesia se funda últimamente en el «sacramento fundamental» o primordial, que es Jesucristo, el Dios-hombre.

El misterio de Jesucristo, decíamos allí, consiste en la unión hipostática: la de su persona divina o su ser relacional intradivino con su auténtico ser humano. Esto mismo le constituye en sacramento, en cuanto que, por la unión hipostática, él es la realidad misma de la gracia y su realización y manifestación para nosotros.

En primer lugar, Jesucristo es la realidad misma de la gracia; porque, si gracia es la autocomunicación de Dios al hombre, la encarnación es la máxima autocomunicación de Dios posible; en ella Dios como Padre se da a su Hijo en su existencia humana, de modo que Jesucristo es verdadero Hijo unigénito de Dios y, por ser Hijo, posee en plenitud el Espíritu Santo. Esta autodonación de Dios como Padre a su Hijo Jesucristo es el fundamento de toda autodonación de Dios al hombre. La encarnación es la gracia fundamental o «capital» de donde toda otra gracia se deriva; no puede haber otra gracia más que por participación en la autodonación de Dios como Padre a su Hijo Jesucristo.

Bajo este aspecto se diría que Jesucristo es, en lenguaje teológico, la «res sacramenti», la realidad significada por el símbolo externo, la gracia que se nos otorga; puesto que es la realización plena de la autodonación de Dios como Padre y de la filiación respecto de Dios. Por la encarnación Dios es «Padre de nuestro Señor Jesucristo» (cf. Rom 15,6, etc.), y Jesucristo es Hijo «Dios unigénito» (Jn 1,18). Al quedar él vinculado con toda la familia humana por la misma encarnación, esa «res sacramenti» es la realidad de la gracia para nosotros, en cuanto que por él extiende el Padre a nosotros su amor paterno constituyéndonos hijos por adopción.

Pero Jesucristo, el Hijo hecho hombre, es también el «signo» de esa gracia. En él tiene lugar la unión de lo divino con lo humano de una forma tal, que, mantenida intacta la

primacía divina, lo divino se manifiesta en lo humano y esto es elevado a signo de la autocomunicación de Dios. «Vimos su gloria, la gloria del Unigénito del Padre» (Jn 1,14). Acabamos de explicarlo en el párrafo anterior: como Hijo de Dios hecho hombre, Jesucristo es la manifestación suprema del amor de Dios-Padre a los hombres; en Jesucristo, Dios se revela como el que es nuestro Padre y quiere hacernos hijos suyos. Pero no sólo manifiesta su voluntad de comunicársenos como Padre, sino que la obra mediante la encarnación de su Hijo; porque una vez llevada a cabo ésta por la iniciativa y la misión del Padre, Dios ha pronunciado el «sí» definitivo a sus promesas; y Dios no puede volverse atrás: «En Jesucristo se ha realizado la gracia y la verdad» (Jn 1,17). Por otra parte, la encarnación, como autodonación del Padre, ha sido plenamente aceptada por Jesucristo con espíritu filial: «Para que conozca el mundo que amo a mi Padre y que hago lo que mi Padre me ha mandado hacer»; y ha sido refrendada por el Padre en la resurrección: «Tú eres mi Hijo; hoy te he dado la vida», como a «Hijo en poder, por la fuerza del Espíritu».

Jesucristo, no sólo en su constitución interna como Dios-hombre por la unión hipostática, sino también en toda su actuación, en sus palabras y sus obras, en los misterios todos de su vida, en la totalidad y unidad de su «misterio», es el «sacramento» fundamental y primigenio, supremo e irrepetible, de la auto-comunicación o auto-donación de Dios-Padre al hombre y de la unión del hombre con Dios. Sacramento primordial, porque, por la excelencia insuperable de la encarnación en su plena expansión hasta la muerte y resurrección de Jesucristo, en él se agota, cualitativamente, la posibilidad de auto-comunicación divina al hombre y la capacidad del hombre de participar en la vida misma de Dios. En Jesucristo «se ha hecho manifiesta la bondad de Dios nuestro Salvador y su amor a los hombres, que... movido de misericordia nos salvó..., derramando con profusión su Espíritu sobre nosotros por Jesucristo nuestro salvador, para que, justificados por su gracia, obtengamos en herencia la vida eterna que esperamos» (Tit 3,4-6).

4. El designio eterno del Padre de comunicarse en Cristo

La realidad de la auto-comunicación del Padre en Cristo presupone el designio de Dios. De él habla Pablo al comienzo de la epístola a los Efesios: «Dios nos bendijo en Cristo

con toda clase de bendiciones espirituales; porque nos ha escogido en él antes de la creación del mundo» (Ef 1,3-4). Esto nos lleva a examinar la conexión entre la encarnación del Hijo, la creación y nuestra redención.

A. *Presentación del problema.*—La cuestión solía tratarse en la teología clásica bajo el tema del «fin de la encarnación». Que, de hecho, la redención fue fruto de la encarnación y vida de Cristo no deja lugar a duda. Pero la pregunta va más allá; se trata de averiguar si este fruto constituye el único objetivo de la venida del Hijo al mundo o si, además de ése, se dio otro motivo más profundo, que haya quedado embebido y absorbido en el de la redención. Al buscar una solución no puede eludirse el problema sobre el fin de la creación del hombre y su relación con la encarnación del Verbo.

Al reseñar la historia de la teología escolástica [3] expusimos brevemente las dos posiciones extremas, cuyos corifeos fueron Tomás de Aquino y Duns Escoto. El primero, apoyándose en las afirmaciones explícitas de la Sagrada Escritura, que, en su opinión, habla exclusivamente de una encarnación ordenada a la redención, juzga que ésta fue de hecho el único motivo de aquélla, sin el cual, en virtud del decreto o designio actual de Dios, no hubiera habido encarnación, aunque, naturalmente, ignoramos qué hubiera querido decidir Dios respecto de la encarnación en el caso de que el hombre no hubiera pecado. Escoto, en cambio, opina que el motivo único o principal de la encarnación es, en el plan actual de Dios, la gloria de Cristo, por razón de la excelencia y sublimidad que en sí misma implica la encarnación del Hijo de Dios, de suerte que la caída del hombre no hizo más que condicionar el modo concreto de la encarnación, puesto que, a causa del pecado, ésta hubo de tomar la forma de pasión y redención.

De ahí se derivan dos modos opuestos de explicar la relación entre la creación y la encarnación. En la primera opinión, la creación es independiente de la encarnación, ya que ésta se decreta únicamente en vista del pecado cometido por el hombre, que había sido creado «en justicia y santidad». En la segunda opinión, por el contrario, el decreto de la creación se funda en el de la encarnación, puesto que lo primero que Dios ha querido como principio de todas sus obras ha sido el Dios-hombre.

Otras teorías han intentado conciliar en algún modo esas dos opiniones; pero, lejos de resolver sus dificultades, pare-

[3] Libro I fase 3.ª, 1 D y E: tomo I p.141 y 144.

cen multiplicarlas sobreponiéndolas; por ejemplo, cuando se dice que la finalidad de la encarnación fue la gloria de Cristo precisamente como Redentor. A primera vista se creería que así se satisface a la idea básica contenida en aquellas dos opiniones; pero tememos que más bien se incurre inevitablemente en el absurdo de hacer del pecado una condición necesaria, no sólo para la encarnación, sino aun para la misma creación, con lo cual se afirmaría, lógicamente, que Dios había querido el pecado como medio para la gloria de su Hijo Redentor. En último caso, una crítica de las dos teorías extremas bastará para poder formar un juicio sobre las intermedias.

Comencemos por pesar sus argumentos. La tesis tomista parte de un principio sano en teología: sobre los misterios divinos no nos es lícito sobrepasar en nuestras aserciones el dato revelado; pero en la aplicación de este principio parece haberse restringido excesivamente el campo de investigación, no analizando suficientemente todos los textos bíblicos que podrían dar luz sobre el problema ni valorizando todas las implicaciones—el contenido virtual—de los textos mismos que se aducen en prueba. En la escotista se tomó como punto de partida un principio filosófico más que teológico, principio, por demás, muy discutible: un ser más excelente en su entidad no podría estar condicionado por otro de menor categoría; posteriormente se dio a toda la argumentación un sesgo bíblico-teológico, pero aun éste quedaba matizado por aquella concepción filosófica, insistiendo en que el mundo sólo es inteligible como un medio para la gloria del Dios-hombre. Más abajo volveremos sobre este punto.

Tal vez el defecto más grave, latente en ambas teorías, es el de un aislamiento excesivo del tema discutido, desconectándolo de su contexto total: se limita el concepto de «encarnación» al dato escueto de la unión hipostática de la persona del Verbo con una naturaleza humana individual, y el de «redención» al de reconciliación del hombre pecador con Dios mediante el perdón del pecado, concedido en atención a una satisfacción suficiente. Ya estas limitaciones conceptuales nos advierten que el problema se ha transportado a un plano de abstracciones.

La abstracción se percibe más claramente en uno de los modos de proponer la cuestión; se pregunta si el Hijo de Dios se hubiera hecho hombre aun en el caso, evidentemente irreal, de que el hombre no hubiese pecado. Cierto que no pueden rechazarse sin más estas abstracciones conceptuales y aun estas suposiciones irreales, porque pueden ser

útiles para eliminar de la discusión elementos ajenos al problema, reduciendo éste a su punto central. El caso es que la cuestión se planteó en estos términos y se ofrecieron las soluciones ya indicadas.

Hoy día esas posiciones estrechas se van superando, porque se busca un horizonte más amplio, tanto en la investigación del testimonio escriturístico y patrístico como en la perspectiva histórica de la historia de la salvación, dentro de la cual se realizaron lo mismo la encarnación que la redención, y con la cual no puede menos de estar relacionada, en alguna forma, la misma creación.

En efecto: «redención» incluye no sólo el perdón del pecado, sino también, y más principalmente, la concesión de la filiación adoptiva (cf. Gál 4,4-6); y «encarnación» no es meramente, en una forma abstracta y a-temporal, la unión de una naturaleza humana individual a la hipóstasis divina del Verbo, sino, además, concretamente, la inserción de la persona del Hijo de Dios en la historia del género humano. Es evidente que, estando marcada ésta por el pecado, la incorporación del Hijo de Dios en ella hubo de tomar el modo de encarnación redentora. Pero no hay que olvidar que la historia del pecado no es la creada por Dios, sino su distorsión provocada por el abuso de la libertad del hombre.

El hombre fue creado como ser social-histórico: su destino es vivir y perfeccionarse dentro de una sociedad que crece y se desarrolla a través de la historia hasta su consumación social suprahistórica. Para hacer su historia, que no es mera evolución bioquímica, el hombre fue dotado por Dios de la libertad; ésta, si bien acarrea consigo la posibilidad del abuso y del pecado para mal del hombre, tiene por finalidad positiva propia su perfeccionamiento social-histórico. En otros términos: el designio de Dios al crear al hombre como ser libre social-histórico fue que el hombre, usando rectamente de su libertad, alcanzase su perfección humana social-histórica.

Aquí es donde podemos poner de nuevo la pregunta, ampliado ya el horizonte: al crear Dios al hombre, y con él la historia, ¿cuál era la perfección social-histórica a la que Dios le destinó?; ¿entraba en el designio de Dios la intención de comunicarse al hombre de un modo social-histórico meramente «creacional», conforme a la limitación creatural humana?, o ¿el de comunicarse de un modo «encarnacional» mediante la entrada del Hijo en la historia del hombre? Con otras palabras: la historia, tal cual Dios la creó desde el prin-

cipio al crear al hombre, ¿fue en el designio de Dios una «historia de salvación», de auto-donación de Dios al hombre, o no?; y, si lo fue, ¿la ideó Dios como una «historia en Cristo» o una «historia sin Cristo»? La pregunta es concreta: no se trata de hipótesis o posibilidades, sino de la realidad del mundo y de la historia en que actualmente vivimos. De este mundo y esta historia preguntamos si es un mundo «creado en Cristo» o solamente «reparado por Cristo».

Apresurémonos a decir que, en cualquiera de las respuestas que se elija, Cristo ocupará siempre el puesto central, y no se puede optar por una con preferencia a la otra bajo el pretexto de que es más honrosa para Cristo.

B. *La creación en Cristo.*—Que el designio actual de Dios fue, desde el principio, salvífico es una idea admitida universalmente en la teología. El concilio de Trento afirma que los primeros hombres recibieron la «justicia y santidad», o sea la gracia santificante sobrenatural (DS 1511); sólo podrá discutirse si aquélla fue o no «gracia de Cristo».

La descripción «yahvística» de los orígenes (Gén 2,4-3,24), aunque revista la forma de narración histórica, es, como se sabe, una meditación teológica: se interpretan los orígenes de la humanidad mediante una reflexión retrospectiva, a partir de la historia del pueblo israelita. En ésta es patente la iniciativa divina: precede siempre un plan definido de Dios, expresado en promesas para el futuro; Dios, fiel a su palabra, mantiene su plan, a pesar de la rebeldía del pueblo, al que castiga, con castigo medicinal más que vindicativo, para moverlo al arrepentimiento, capacitándolo así de nuevo para recibir las bendiciones prometidas.

Esta experiencia de la historia israelita se transporta y aplica a la época primitiva: allí también precede la acción amorosa de Dios, no sólo en crear al hombre, sino, además, en situarlo en un estado inicial que, más que realización consumada, es promesa de la felicidad que el hombre ha de labrarse con su trabajo bajo la mirada benévola de Dios; no obstante la prevaricación del hombre con sus consecuencias, Dios mantiene su promesa: el designio divino se llevará a cabo, porque desde el principio la meta está fija, aunque, a causa de los pecados de los hombres, el camino haya de ser tortuoso.

Los profetas recordarán la escena del paraíso, más que como realidad pretérita, como una promesa, cuyo cumplimiento está reservado para los últimos tiempos (cf., v.gr., Is 11,6-9).

En resumen: el plan de Dios desde el principio es, según el Génesis, el de hacer al hombre feliz con la máxima paz y bienaventuranza imaginable, partícipe de la prerrogativa divina de la inmortalidad, en una intimidad de diálogo filial con el mismo Dios. Claro está que en la narración del Génesis no se menciona el designio de la encarnación, ni aun el de la elevación sobrenatural, con la nitidez que estas realidades adquirirán en el Nuevo Testamento: este secreto de Dios no se reveló hasta que se realizó en Cristo (cf. Ef 3,5). Lo que allí se describe es, en forma narrativa, una visión profética del porvenir destinado al hombre por Dios desde el principio; y, aunque los contornos sean todavía imprecisos, descubrimos ya allí un designio de Dios, fijo e inmutable: el de comunicarse al hombre, «bendiciéndonos con toda suerte de bendiciones espirituales», como dirá Pablo (Ef 1,3). Un designio salvífico preside a toda la obra de la creación.

Pablo perfilará los contornos imprecisos de la revelación antigua; porque, continuando la frase citada, afirmará explícitamente que el designio de Dios fue el de «bendecirnos en Cristo, en quien nos eligió desde antes de crear el mundo... destinándonos a la adopción filial mediante Jesucristo» (Ef 1, 3-5). Dios llevó adelante su designio, sin que pudieran estorbarlo los conatos de independencia y autonomía del hombre; porque la infidelidad del hombre no puede anular la promesa de Dios (cf. Rom 3,3). Desde la realidad de Jesucristo entendemos que «todas las cosas, en el cielo y en la tierra, visibles e invisibles..., han sido creadas en él... y en él tienen consistencia»; así es como Cristo puede ser apellidado «primogénito de toda la creación», y no únicamente «primogénito de entre los muertos» y «Cabeza de la Iglesia» (Col 1,15-18). «Primogénito» no solamente en el orden de la redención o de la nueva creación, sino también en el de la creación primera.

En los textos aquí citados se aplican a Cristo los atributos que en el AT se enuncian de la Sabiduría creadora (cf. Prov 8, 22-31; Sab 1,7; 7,26); y, advirtámoslo bien, no se aplican al Verbo de Dios en su divinidad, previa o independientemente de su encarnación, sino a la persona histórica de Jesucristo, del Hijo de Dios hecho hombre. Esto parece indicar que el designio de la encarnación precede y determina el de la creación: no con precedencia en el pensamiento mismo de Dios, claro está, sino en el orden de conexión establecido por Dios entre sus obras. Con este género de precedencia, Jesucristo, según los textos citados, es anterior a la creación, no posterior a la previsión del pecado: desde antes de la creación, el Verbo

está destinado a hacerse hombre e, investido de ese destino, coopera en la creación (cf. Jn 1,3).

Tal vez podamos corroborar esta conclusión considerando la conexión que, sin duda, existe entre la encarnación del Hijo de Dios y la elevación del hombre al orden sobrenatural.

Por «elevación sobrenatural» hay que entender la participación del hombre en la vida trinitaria del mismo Dios, mediante la autocomunicación del Padre como Padre, el don de la filiación y la inhabitación del Espíritu. Es la única elevación sobrenatural del hombre que conocemos, y no tenemos datos para imaginarnos otro género de elevación. Una elevación al margen de la Trinidad no parece posible; porque todo otro privilegio concedido al hombre, aunque fuese superior a sus fuerzas, no le arrancaría todavía del plano de su creaturalidad, ni extendería su horizonte más allá del de perfecciones creaturales, sin traspasar los límites de la criatura a la infinidad supra-creatural, propia de Dios trino.

Según la teoría tomista, la elevación del hombre en el designio primero de Dios se hubiera podido realizar, y de hecho se realizó en el hombre, antes del pecado, sin conexión con la encarnación del Hijo de Dios. Solía, incluso, ponerse la tesis de la libertad absoluta de Dios respecto de la encarnación aun en el supuesto de haber decretado la elevación sobrenatural del género humano: se afirmaba la posibilidad de una elevación sobrenatural independiente de la encarnación. Nos parece que esta tesis debe abandonarse y, en su lugar, asentarse la contraria: «la elevación sobrenatural del hombre implica la encarnación del Hijo»; no hay elevación sobrenatural posible si no se funda en la encarnación. A lo que juzgamos, habría que decir: toda «gracia de Dios» es, no sólo de hecho, sino de derecho y necesariamente, «gracia de Cristo» o «gracia en Cristo».

Con lo cual no queremos prejuzgar la teoría que distingue entre gracia de Cristo veterotestamentaria y neotestamentaria: ambas son de Cristo, si bien la primera es cronológicamente pre-pascual y pre-cristiana, «en esperanza».

C. *Elevación y encarnación.*—Para la elaboración de esta tesis propondremos una consideración escriturística y otra teológica.

Partimos de un par de observaciones basadas en la Sagrada Escritura. La primera es la ausencia de una revelación sobre la Santísima Trinidad en el AT. La razón de este silencio parece no debe buscarse en un mero voluntarismo divino, en una decisión libre de Dios que quiso ocultar su Trinidad hasta

el momento de la encarnación, aunque hubiera podido manifestarla antes; sino en una imposibilidad o, al menos, incongruencia interna de semejante revelación sin la encarnación. Y es que una revelación por medio de los profetas no puede ser más que multiforme y fragmentaria (cf. Heb 1,1), insuficiente para revelar la vida íntima de Dios como es en sí. Esta sólo puede manifestarla aquel que diga: «Quien me ve, ve al Padre» (Jn 14,9); sólo quien es consustancialmente Dios, «Imagen del Padre», «resplandor de su gloria y efigie de su ser» (Col 1,15; Heb 1,3), puede darnos a conocer a Dios como es en sí. Ahora bien, sin revelación de la Trinidad, sería imposible de conocer y aun de barruntar el sentido y la realidad de la elevación; sería una elevación ignorada totalmente por el hombre y ejecutada, como si dijésemos, a sus espaldas; pero, por eso mismo, sería inadecuada al hombre e indigna de Dios, y, en último término, imposible. De aquí podríamos argumentar: sin encarnación no hay revelación trinitaria; sin revelación trinitaria no hay elevación; en consecuencia, sin encarnación no hay elevación sobrenatural del hombre. Toda elevación supone la encarnación; toda «gracia» sobrenatural es, por su naturaleza intrínseca, «gracia de Cristo».

Además, Juan nos aseguraba que «aún no había Espíritu, porque Jesús no había sido glorificado» (Jn 7,39). El don del Espíritu supone la resurrección y exaltación de Jesús, que son la consumación de la encarnación: el Espíritu Santo no puede descender sobre los hombres sino como don de Cristo.

Al explicar en otro lugar este pasaje del evangelio, indicamos ya el problema que suscita sobre las características de la santificación de los justos en el Antiguo Testamento, y más aún sobre el modo de santificación del hombre antes del pecado. Dígase, si se quiere, que aquella gracia era en todo semejante a la que se da en el NT; o dígase, si se prefiere, que era una justificación «en fe y esperanza» (cf. Heb 11, 39-40; Rom 4,18-24), solamente analógica con la nuestra. En todo caso, nos parece que hay que decir que fue una «gracia de Cristo», puesto que justificaba, en una forma de justificación como se quiera explicar, por la fe y la esperanza en el Dios-hombre futuro, Cristo.

Por otra parte, Dios no puede darnos una filiación independiente de la del Hijo unigénito, porque Dios no tiene dos paternidades dispares y simultáneas. De aquí nos atrevemos a dar un paso más: nuestra participación en la filiación del Hijo sólo fue posible a condición de la participación del Hijo

en nuestra existencia humana, sólo pudo efectuarse por mediación del Hijo hecho hombre.

A las sugerencias deducidas de la Sagrada Escritura podemos añadir una consideración especulativa teológica. Nuestra relación «filial» con el Padre implica una relación «diferenciada» con las personas de la Santísima Trinidad: somos hijos únicamente del Padre, no del Hijo ni del Espíritu Santo. Ahora bien, nuestra relación con las personas divinas no sería diferenciada si no hubiese encarnación; porque se mantendría en la relación de criatura a Creador, en la cual no surge la diferenciación de las personas. Dios nos crea por su Verbo y en su Espíritu, en cuanto que son su Sabiduría y su Amor, que se identifican en la unidad de la divinidad creadora «como un único principio» y en la unicidad de la acción creadora «con una misma operación» (cf. DS 1330-1331). La creación, y lo mismo hay que afirmar de todo beneficio extraordinario divino concedido a la criatura mediante una acción divina de tipo «creacional», establece, sí, una relación de la criatura a su Creador y Bienhechor, pero una relación todavía no diferenciada. Para que nuestra relación con las personas divinas sea diferenciada, tiene Dios que actuar en una manera por sí misma diferenciada: en una manera no puramente «creacional». Esa única manera es la «encarnacional», como hemos tenido ocasión de explicar en otros pasajes.

Llegamos, pues, a la misma conclusión: elevación sobrenatural es, por identidad, filiación; filiación es relación diferenciada con las divinas personas; relación diferenciada con las personas divinas sólo es posible mediante acción diferenciada de las personas divinas; acción diferenciada de las personas divinas no hay sino en la encarnación. La consecuencia fluye: elevación sobrenatural sólo es posible mediante la encarnación. No hay más gracia de Dios que mediante el Hijo hecho hombre: toda gracia «de Dios» es gracia «en Cristo».

De estas consideraciones parece deducirse como última consecuencia que Dios creó al hombre con el fin de comunicarse a él en Cristo; y entonces habrá que decir que Dios creó desde el principio un mundo en el que podía y había de encarnarse. La creación, desde su primer instante, no es una entidad neutra, abierta a diversas posibilidades intramundanas o intracreaturales, e incluso abierta, tal vez, a una posible acción sobrenatural de Dios; sino que es, por razón misma de su creación, la apertura a la comunicación de Dios en Jesucristo: es una realidad orientada a Cristo, un mundo «crístico» en virtud de su mismo origen. No en fuerza de su «creaturalidad»

mirada en sí misma, porque el mundo por sí solo no posee una capacidad positiva para ser término y servir de medio de la comunicación divina; pero sí en virtud de su «orientación a Cristo», o de su «cristismo original», producido de la nada por Dios en su designio gratuito y amoroso de comunicarse al mundo en Jesucristo. Con otras palabras: Dios creó desde el principio un mundo en el que su Hijo había de hacerse hombre: un mundo «en Cristo».

Dios fue libre en la creación, porque el mundo no es necesario para Dios. Fue libre también en crear un mundo al que no se comunicase personal y sobrenaturalmente, porque la esencia de la criatura no postula necesariamente tal comunicación del ser infinito. Pero Dios, libre y gratuitamente, aun previendo la posibilidad—y casi diríamos inevitabilidad—del pecado, decretó la creación de un mundo al que comunicarse: éste es nuestro mundo real. La auto-comunicación o la auto-donación de Dios al hombre implica la inserción y entrada de Dios en nuestro mundo, la humanización de Dios, la encarnación; la implica como posibilidad y aun necesidad interna al mundo, tal cual Dios lo crea al destinarlo a recibir la auto-comunicación de Dios. El mundo así creado no podrá menos de anhelar por la realización de esa posibilidad suya, aunque gratuitamente injertada en él; y Dios no dejará de satisfacer esta aspiración puesta en el mundo por el mismo Dios: en este mundo habrá encarnación. Si ésta, por cualquier motivo, no se realizase, este mundo nuestro perdería su razón de existir y se disolvería en la nada; porque este mundo actual nuestro ha sido creado para ser el lugar de la comunicación «encarnacional» de Dios: «Todas las cosas tienen su consistencia en él» (Col 1,17), en el Dios-hombre, Jesucristo.

Se puede y debe hablar de nuestro «existencial sobrenatural», o, más concretamente, de nuestro «existencial crístico»; y se podría hallar un sentido profundo a la famosa frase de Tertuliano sobre «el alma humana naturalmente cristiana». Sí, todo hombre es, por creación y origen, cristiano, porque su existencia misma depende internamente de Cristo; y, si nos fuese dado penetrar en la intimidad más honda de nuestro ser, allí descubriríamos, como base y fondo de nuestra existencia e inteligibilidad, nuestro «ser crístico»; porque hemos sido creados en Cristo y, en virtud de nuestro mismo ser, somos de Cristo; como Cristo, en virtud de su mismo ser, es de Dios (cf. 1 Cor 3,23).

D. *La gloria de Cristo.*—Nos permitimos añadir una nota complementaria sobre la opinión escotista. Dijimos que suele

resumirse en la frase: Dios creó el mundo para la gloria de Jesucristo. Esta fórmula creemos que debe matizarse; porque, sinceramente, nos parece que con ella se ha pretendido a veces expresar una idea, que, a nuestro juicio, es inexacta y teológicamente insostenible.

Observemos que en la encarnación misma no hay una comunicación de Dios a una persona fuera de El, puesto que en Cristo no existe una persona humana; y, por otra parte, una comunicación creatural del Padre al Hijo por medio de una humanidad hipostáticamente unida no parece poder constituir la finalidad de una obra de Dios «ad extra»: ¿Qué puede dar el Padre al Hijo, a través de la humanidad asumida, que no se lo haya dado eminente e infinitamente en la generación eterna intra-trinitaria?

Quizá sea un temor exagerado, pero nos parece que en esa fórmula, tal como con frecuencia se amplifica, pudiera esconderse una concepción de sabor nestorianizante, como si en Cristo hubiese una «persona humana», «un hombre» (el «homo assumptus»), distinto de la persona divina del Hijo, al cual Dios se comunicase como Padre y el cual, en cuanto «persona creada», amase y sirviese a Dios con la máxima perfección humana posible. Esta fue la manera de ver de algunos, que con razón criticaron los teólogos (cf. también DS 3905).

Además, en esta concepción, el mundo, el hombre, viene a ser meramente el pedestal para la gloria de Cristo; tememos que, en consecuencia, Cristo quede aislado y contrapuesto al mundo, y que la ordenación u orientación del hombre a Cristo venga a ser puramente una conexión extrínseca, cerrando así la puerta a una explicación satisfactoria del sentido y modo de nuestra participación en la filiación de Jesucristo.

La gloria de Jesucristo es la de ser «Mediador» de la autodonación del Padre a los hombres; poner al hombre casi como un «medio» para la imaginada «gloria» de Cristo parece que es invertir los términos. Hay que re-pensar más bien la idea de «gloria», sea la de Dios o la de Cristo. La gloria de Dios consiste en su presencia benéfica y salvífica, en su auto-comunicación al hombre. La gloria de Jesucristo consiste, no en una magnificencia y esplendor que todos admiren y alaben, sino en dar de lo suyo, en comunicar lo que tiene; y lo suyo, lo que él posee como Hijo hecho hombre, es la vida que le dio el Padre; la gloria de Cristo consiste en comunicarnos todo lo que el Padre le dio para que nos lo comunicase, en mostrarnos al Padre y en hacernos hijos del que es su Padre. Esta es su

gloria; porque quien le ve a él, ve al Padre, y quien cree y permanece en él, es hijo de Dios y el amor del Padre está en él (cf. Jn 1,12; 17,22.24.26; 20,17).

E. *Conclusión.*—Concluyamos estas notas repitiendo, como tesis bajo todos aspectos más probable, que el fin único de la creación actual—no hablamos de un fin posible en otro mundo creable—es la auto-comunicación y auto-donación de Dios-Padre a los hombres por medio de Jesucristo, el Hijo-hombre. Jesucristo está incluido necesaria e intrínsecamente en la creación presente; y, viceversa, el mundo actual, elevado al nivel de la participación en la vida divina trinitaria, está necesaria e intrínsecamente dependiente de Jesucristo como del centro que le da consistencia y razón de existir; porque Dios creó este mundo como el término de su auto-comunicación y auto-donación de Padre a través de su Hijo hecho hombre, Jesucristo.

Pero desde antes de la creación del mundo, Dios vio también «el pecado del mundo». En este mundo, en el que ha de hacerse hombre el Hijo de Dios, va a difundirse el pecado como una epidemia; para sanarla será necesario que el Hijo hecho hombre «tome sobre sí nuestras enfermedades» y, «sin pecado», sea víctima por el pecado. Desde antes de la creación, el Hijo está destinado por el amor generoso del Padre, no sólo a hacerse hombre, sino a ser «el Cordero sacrificado desde la fundación del mundo» (cf. Ap 13,8).

Esta nos parece ser la conexión entre creación, encarnación y redención.

Dicho más concisamente, y permitiéndonos un lenguaje imperfecto y analógico. Ante Dios, en su eternidad, se abrían nada más tres posibilidades: la de no crear absolutamente nada, la de crear un mundo de nivel puramente creatural «sin Cristo» y la de crear un mundo al que auto-donarse «en Cristo»[4]. Dios eligió la última. Este mundo, elevado sobrenaturalmente, no excluye las limitaciones connaturales al hombre, que son, en el orden físico, la sujeción al dolor y a la muerte (la exención de ellas sería un don preter-natural), y en el orden moral, la defectibilidad o la posibilidad del pecado. En el mundo creado «en Cristo» habrá sufrimiento y muerte, y podrá haber pecado. Dios no se arredra ante ello: el Hijo de Dios se hará hombre en ese mundo de dolor y, posiblemente, de pecado. En consecuencia, la encarnación es, desde el primer momento, en el designio de Dios, encar-

[4] Las dos primeras posibilidades se deducen de los dogmas de la libertad de Dios en la creación y de la gratuidad de la elevación del hombre al orden sobrenatural.

nación de virtualidad redentora. Virtualidad redentora, interna a la misma encarnación, por serlo en un mundo donde la limitación y la posibilidad del pecado es connatural. Virtualidad redentora, transformada en realidad redentora, por razón de la realidad del «pecado del mundo», previsto por Dios en el instante mismo en que decide crear el mundo en Cristo.

Creemos que de esta manera, sin extrinsecismos adventicios y anejos sobreañadidos, sin multiplicación de decretos divinos en distintos «signos de razón», como decían los escolásticos, se coordinan mejor esos tres dogmas fundamentales del cristianismo: creación, encarnación y redención.

Permítasenos una palabra más. El mundo «en Cristo» es, en otros términos, la Iglesia. El designio eterno de Dios fue el de crear «la Iglesia de Cristo»; y la creó al crear al hombre. El deber primario de éste fue y es siempre el de contribuir a la plenitud de la Iglesia, que es la plenitud de Cristo (cf. Ef 1,23). Pecó el hombre y, en vez de construir, destruyó la Iglesia en sus mismos comienzos. Al destruirla, destrozó la unión del hombre con Dios, la unidad del género humano y la unidad interna en el mismo hombre. Pero, aunque la desestimó como inútil, no pudo arrancar la «piedra angular» del edificio, puesta por Dios, desde el principio (cf. Act 4, 11; Mt 21,42); sobre ella se re-edificará la Iglesia en una «nueva creación» (cf. 2 Cor 5,17; Gál 6,15). El pecado del mundo no pudo impedir la encarnación; sólo forzó a que ésta se realizase «en carne de pecado», aunque «sin pecado» (cf. Rom 8,3; Heb 4,15). Tanto en la creación primera como en la nueva, «fundamento (de la Iglesia) no puede haber otro fuera del ya puesto, que es Jesucristo» (cf. 1 Cor 3,11). En él se apoyaron, por la fe y esperanza, los patriarcas del AT «desde el justo Abel», y sobre él se levanta toda la comunidad de los creyentes «hasta el último elegido» (cf. LG 2). La historia del pueblo israelita, desde el llamamiento de Abrahán, se encaminaba hacia esta nueva creación y re-construcción de la Iglesia de Cristo, predestinada por Dios desde el principio.

5. «El Padre es caridad»

No podemos resumir las ideas de este artículo mejor que parafraseando dos pasajes del NT.

La epístola a los Efesios se abre con una exposición del plan salvífico y de su ejecución (Ef 1,3-14). El designio de Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo, ha sido el de bendecirnos a todos los hombres, sin restricción, con todo género de bendiciones espirituales y celestiales en Cristo. Esto significa una elección y elevación a la participación en la vida divina, en

forma de filiación adoptiva nuestra respecto de Dios-Padre, por mediación de Jesucristo, el Hijo amado hecho hombre. La elección divina no puede tener una motivación o un origen fuera del mismo Dios: es una pura benevolencia, cuya última razón es el beneplácito divino, el amor gratuito de Dios.

Amor, beneplácito, benevolencia determinan toda la acción de Dios respecto de los hombres, que se va desarrollando en la historia. Su primer acto es la creación del mundo, y en concreto del hombre, a quien Dios quiere bendecir en Cristo. Sigue luego la elección del pueblo de Israel. Sin embargo, ni la sola creación, aunque ordenada totalmente a las bendiciones predestinadas al hombre en Cristo, ni la elección del pueblo israelita, aunque llamado a esperar y preparar la efusión de aquellas bendiciones, permiten entrever en toda su amplitud y profundidad el plan de Dios; antes, al contrario, se diría más bien que lo esconden: la creación, por su insuficiencia creatural y su pecado, y el pueblo israelita, por su limitación etnográfica y su infidelidad. Para que pueda plenamente revelarse, es necesario que el plan divino se realice en la muerte y resurrección de Jesucristo y en la donación del Espíritu como prenda de nuestra redención consumada.

Realización y revelación del designio eterno de Dios coinciden, de modo que la misma revelación del misterio es elemento interno de su realización, porque su conocimiento es también una de las bendiciones de Dios incluidas en el misterio, por la que todo creyente, sin distinción de judío o griego, participa de las riquezas inagotables del misterio en la obediencia de la fe (cf. Rom 1,16; 16,25-27).

La primera epístola de Juan, si bien no presenta el plan salvífico de Dios con esta amplitud cósmica de la epístola a los Efesios, insiste en el mismo punto central: «Dios es caridad» (1 Jn 4,8-16; 3,1-2). Amor es beneficencia y auto-donación. «Dios-Padre» [e] nos ama al darnos vida en su Hijo unigénito, que El envió al mundo, y al hacerse nuestro Padre haciéndonos sus hijos ya desde el presente, aunque todavía no hayamos llegado a la semejanza perfecta con su Hijo en la contemplación cara a cara de su Padre y nuestro Padre. El acto supremo del amor del Padre fue el envío de su Hijo como víctima propiciatoria por nuestros pecados; y el testimonio de que el amor del Padre ha tocado y transformado nuestros corazones es el Espíritu que El nos ha dado. El Espíritu nos hace confesar al Hijo y al Padre, y nos hace permanecer en el amor del Padre

[e] ὁ Θεός.

al permanecer en el Hijo. «Dios es amor» manifestado y actuante en Jesucristo. Diríamos que esa definición es casi tautológica; porque viene a decirnos que «el Padre es Padre» de los hombres en su unigénito Hijo.

Juan deduce una consecuencia práctica: Siendo Dios amor y Padre de los hombres, todo hijo «nacido de Dios» y todo amor venido de Dios es, por su misma naturaleza y origen, amor a los hombres. Así lo fue el amor de Jesús, que «habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta lo sumo» (Jn 13,11); por eso mismo, nos dio su mandamiento nuevo (Jn 13,34): «Sí, éste es el mandamiento que de él hemos recibido: que el que ama a Dios, ame también a su hermano».

«Hemos reconocido el amor que Dios nos ha tenido y hemos creído la caridad de Dios. Dios es amor». «No fuimos nosotros los que nos adelantamos a amarle, sino fue El el que nos amó (primero) y envió a su Hijo... y nos ha dado su Espíritu». Pero el amor de Dios permanece en nosotros y se consuma en nosotros cuando nosotros nos amamos mutuamente. Porque Jesucristo vino a destruir la obra del diablo, que es pecador, y homicida y seductor desde el principio (1 Jn 3,8; Jn 8, 44). Obra del diablo es la injusticia y el fratricidio, como el de Caín (1 Jn 3,10.12); y obra de Cristo es el amor del hermano hasta dar por él la vida (Jn 15,13). De este amor de Cristo nace en nosotros el amor a Dios en el amor a los hombres, y el amor a los hombres por amor a Dios.

A estos textos no hay nada que añadir, aunque podría alargarse la cita con otros muchos. Nos atrevemos, con todo, a recoger, a modo de comentario, tres pensamientos que han aflorado a lo largo de este capítulo.

Insistamos, ante todo, en el sentido soteriológico del plan de Dios, que implica sentido escatológico, porque la salvación mira a su consumación. Ahora bien, la acción salvífica del amor gratuito de Dios ha llegado a su cumbre; porque el acto con que Dios nos ha elegido y bendecido en Cristo es, por su misma esencia, un acto insuperable, irreversible e irrepetible: ni Dios puede amarnos más de lo que nos ha amado enviando y entregando a su Hijo unigénito, ni puede anular esta acción refrendada por El mismo con la resurrección de Jesús, ni puede enviar y entregar a la muerte y resucitar otra vez al único Hijo, que, «de una vez para siempre» [f], obró nuestra salvación (cf. Heb 7,27; 9,12; 10,10). Es, por lo tanto, la acción escatológica por antonomasia, restando solamente su aplicación a los hombres hasta el fin de los tiempos.

[f] ἐφάπαξ.

Insistamos, en segundo lugar, en el cristocentrismo teocéntrico de este plan soterio-escatológico de Dios. No hay oposición posible entre teocentrismo y cristocentrismo; porque el Padre, que es el principio absoluto y el fin último de todas las cosas, El mismo ha colocado a Cristo en el centro de la creación, como su piedra angular y sostén. Todo lo recibimos de Dios «por Cristo, con Cristo y en Cristo»; nosotros mismos somos de Cristo, pero «Cristo es de Dios» (1 Cor 3,23).

Finalmente, retengamos la idea de que el amor salvífico de Dios se nos ha revelado y comunicado por medio de Cristo en la inmediatez humana del amor humano del corazón de Cristo. Cristo como hombre es el sacramento viviente del amor salvífico de Dios. Este corazón de Jesús, que ama, y sufre y por amor nuestro muere, es la cristalización del amor con que Dios nos ama y nos da la vida. Dios nos ama a través de este amor de Cristo, porque ha volcado en él todo su amor, para que él nos ame con el amor con que su Padre le ama. Amor «hasta el fin»; porque nos amó hasta el extremo, y nos ama por toda la eternidad. Por eso conserva en su cuerpo glorificado la herida del costado, esa herida de la que «manó sangre y agua»: la sangre que purifica y el agua del Espíritu que salta hasta la vida eterna; porque su amor continúa y continuará eternamente siendo el amor que se entrega a nosotros por amor al Padre y al Padre por amor a nosotros, y nos entrega lo que del Padre ha recibido, que es el Espíritu de amor al Padre en el Hijo.

«El amor de Cristo nos apremia»; porque si Dios nos ha amado a todos en Cristo y si el amor de Cristo le ha hecho morir por todos para que en él vivamos a Dios, ya «no debemos vivir para nosotros mismos, sino para aquel que murió y resucitó por todos» (2 Cor 5,14-15).

Y sube espontáneamente a nuestros labios la doxología: «Bendito sea el Dios y Padre del Señor nuestro Jesucristo, quien nos bendijo con toda bendición espiritual en Cristo» (Ef 1,3).

ARTICULO 2.º

EL MISTERIO DE LA UNIDAD EN CRISTO

1. *El único Mediador:* A. El hecho de la mediación de Cristo. B. La persona del Mediador. C. Inmediatez de su mediación. D. El sentido de su mediación.
2. *El Primogénito:* A. Primogénito de María. B. Primogénito de muchos hermanos. C. Primogénito de los muertos. D. Primogénito de entre los muertos. E. Primogénito de la creación. F. Primogénito de Dios. G. Resumen.
3. *Cristo, centro unificador del universo:* A. Dos explicaciones modernas. B. «El Cristo cósmico». C. Cristo-centrismo teo-céntrico.
4. *El misterio de Cristo y el misterio del hombre:* A. Cristo re-integra al hombre. B. Mandamiento nuevo y ser nuevo.

BIBLIOGRAFIA

CFT: Mediador: II 620-623; HTTL: Mittler: 5,91ss; LTK: Mittler: 7,498-502; SMun: Mediador, Mediación: IV 546-549; TWNT: πρωτότοκος: VI 872-882; *STh* III q.26; DUQUOC, p.180-215; KASPER, p.270-322; GONZÁLEZ FAUS, p.302-318.318-337.

ALFRED HOCKEL, *Christus der Erstgeborene. Zur Geschichte der Exegese von Kol 1,15* (Düs, Patmos, 1965); IGNACE DE LA POTTERIE, *Je suis la Voie, la Vérité et la Vie (Jn 14-6):* NRT 88 (1966) 907-942; H. LANGKAMMER, *Die Einwohnung der absoluten Seinsfülle in Christus. Bemerkungen zu Kol 1, 19:* BZt 12 (1968) 258-263; ANTONIO SALAS, *Primogenitus omnis creaturae (Col 1,15b). Estudio histórico redaccional:* EstB 28 (1969) 33-59; W. THÜSING, *Per Christum in Deum. Studien zur Verhältnis von Christozentrik und Theozentrik in den paulinischen Hauptbriefen* (Mst, Aschendorff, 21969); J. H. WALGRAVE, *Un salut aux dimensions du monde* (Pa, Cerf, 1970); E. DHANIS, *Le message évangélique de l'amour et l'unité de la communauté humaine:* NRT 92 (1970) 180-193; A. GONZÁLEZ LAMADRID, *Ipse est pax nostra:* EstB 29 (1970) 101-136.227-266; EUGEN BISER, *Der Helfer: Eine Vergegenwärtigung Jesu* (Mch, Kösel, 1973); OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Dios en Cristo. Sentido de la mediación cristológica para nuestro encuentro con Dios:* Salmant XX (1973) 505-586; L. SCHEFFCZYK, *Die «Christogenese» Teilhard de Chardin und der kosmische Christus bei Paulus:* ThQ 143 (1963) 136-174; G. A. MALONEY, *The Cosmic Christ: From Paul to Teilhard* (NY, Seed & Ward, 1968); trad. *El Cristo cósmico. De San Pablo a Teilhard* (Snt, Sal Terrae, 1973); A. SZEKERES (éd.), *Le Christ cosmique de Teilhard de Chardin* (Pa, Seuil, 1969); E. ROYÓN LARA, *La redención del universo material:* EstE 45 (1970) 237-252; W. BITTER, *Evolution, Fortschrittsglaube und Heilserwartung* (Stg, Ernst Klett, 1970); A. URBAN, *Kosmische Christologie:* ErbAuf 47 (1971) 472-486.

Véanse también las obras sobre Teilhard citadas en el libro primero, fase tercera, nota 46, especialmente C. F. MOONEY, *Teilhard de Chardin and the Mystery of Christ*; P. SCHELLENBAUM, *Die Christologie des Teilhard de Chardin*, en *Theologische Berichte* 2 p.223-266; K. RAHNER, *La cristología en una concepción evolutiva del mundo*, en *Escritos de teología* V p.181-219.

«Recapitular todas las cosas en Cristo» (Ef 1,10).

El designio del Padre, que en el artículo precedente hemos estudiado, por lo mismo de ser designio de amor, lo es también de paz y unión. El es «Dios del amor y de la paz», no sembrador de discordia y desorden, sino creador de unión y caridad (cf. 2 Cor 13,11; 1 Cor 14,33).

El instrumento de esta unificación de todas las cosas es Jesucristo. A él puso Dios como cabeza y como centro en el que todas las cosas se reducen a unidad: verticalmente, en la unión del mundo con Dios; horizontalmente, en la unidad de todos los hombres entre sí. La misión de Cristo es la de unificar.

Unificar es salvar y liberar; porque, si nuestra situación de desintegración en todos los planos oprime y coarta nuestra libertad, la unión rompe las trabas e inyecta la fuerza para crear un hombre y un mundo nuevo, liberado y salvado. Unificar es dar consistencia: porque, si la división presagia desolación y ruina, la unión augura energía y seguridad. Unificar es dar sentido; porque, si la desunión y el desorden no pueden dar razón de sí mismos, la unión y el orden dan valor a cada una de las partes y las ennoblecen en la unidad del todo.

Entrevemos ya la profundidad, la amplitud, la largura y la altura del misterio de Cristo (cf. Ef 3,18), donde al mismo tiempo se descubren las dimensiones del misterio del hombre. Esto es lo que nos esforzaremos por exponer en este artículo, partiendo, como siempre, de la exégesis de algunos textos del Nuevo Testamento.

1. «El único Mediador»

El primer texto que se ofrece a nuestra consideración es el siguiente: «Dios desea que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad (del Evangelio); porque Dios es único, y único también es el mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús, hombre él mismo, que se entregó en rescate por nosotros» (1 Tim 2,4-6).

Mediador es el que, colocándose, como quien dice, en medio de dos personas distanciadas y, en algún sentido, opuestas, se encarga de unirlas, transmitiendo de una a otra los pensamientos y deseos de cada una, en una especie de ir y venir entre ambas. Su aptitud para mediar será tanto mayor cuanta mayor sea su intimidad con las dos partes; y su acción media-

dora será tanto más eficaz cuanto más firme y profunda sea la unión obtenida.

A. *El hecho de la mediación de Cristo.*—El título de «mediador», como en otra ocasión dijimos [1], es muy poco usado en el NT (Heb 8,6; 9,15; 12,24); pero, si no nos atamos a la palabra sola, la idea con ella expresada llena sus páginas. Los otros títulos de enviado de Dios, profeta, sacerdote, mesías, etcétera, no hacen sino enunciar en otras formas la mediación de Jesucristo en sus múltiples aspectos: mediación de revelación, de reconciliación, de alianza, de bendiciones y de salvación escatológica. En su predicación y milagros nos trae de parte de Dios su palabra de revelación y salvación; en su muerte de cruz ofrece al Padre de nuestra parte su adoración, obediencia y amor; en su resurrección nos envía desde junto al Padre al Espíritu Santo; en su parusía nos aportará la bendición consumada; y en la eternidad celeste presentará al Padre nuestro amor de hijos y nuestra gratitud de redimidos, cuando entregue el reino al Padre, al mismo tiempo que nos hará conocer plenamente al Padre.

La mediación de Jesucristo, sean cuales fueren los términos con que se expresa, es, en el pensamiento de los autores inspirados, no una de tantas mediaciones, sino la más excelente de todas, tanto por razón de su eficacia como por razón del mismo mediador. La revelación ha llegado a su compleción definitiva, porque él es la Palabra de Dios; la reconciliación ha alcanzado su objetivo último de una vez para siempre, porque él es a un tiempo el sacerdote supremo y la víctima sumamente agradable a Dios, ofrecida en el sacrificio de valor eterno; las bendiciones de Dios y su presencia con nosotros se han realizado en el grado máximo posible dentro de nuestra historia, porque Jesucristo ha sido exaltado como Señor e Hijo en la potencia del Espíritu y nos ha enviado de parte del Padre el Espíritu de filiación.

La epístola a los Hebreos, donde hemos visto usado el término de «mediador», pondera la excelencia de la mediación de Cristo en comparación con las que habían precedido en el Antiguo Testamento. Como hemos explicado en otro lugar, uno de los términos de comparación es el antiguo sacerdocio aarónico. Pero, por encima de esta mediación ritual, se consideraba como fundamental la de Moisés en la conclusión de la alianza y en la promulgación de la ley; en esta última se hablaba también de la intervención de los ángeles. Pues bien: Moisés no era más que un siervo o un empleado

[1] Cf. libro II c.5 n.3: tomo I p.262.

en la casa de Dios; y los ángeles no son más que ministros y mensajeros de Dios, enviados en servicio nuestro; ni Moisés ni ninguno de los ángeles pueden ostentar el título y la dignidad de Hijo de Dios (Heb 1,4-14; 3,1-6).

La excelencia de la mediación de Jesucristo se basa en su misma dignidad de Hijo; por ser el Hijo unigénito, su mediación es superior a cualquier otra mediación o, más exactamente, es la única mediación que merece propiamente tal nombre: «un único es el mediador, Cristo Jesús» (1 Tim 2,5). Siendo él no un mediador, sino «el Mediador», se comprende que a su acción mediadora no haya nada que añadir: ni a su mediación reveladora, ni a su mediación sacrifical, ni a su mediación de bendición escatológica.

Al decir que su mediación es única, se afirma que es necesaria y universal. Necesaria, porque sin ella no es posible nuestro acceso a Dios: «Nadie viene al Padre si no es por mí» (Jn 14,6), «ni nadie conoce al Padre si el Hijo no se lo revela» (Mt 11,27); «no hay salvación en ningún otro» fuera de Jesucristo (Act 4,12). Universal, porque no se restringe a un pueblo, como la mediación de Moisés, sino que se extiende a todos los hombres, al igual que la soberanía creadora de Dios y que la intención redentora del mismo Jesucristo (1 Tim 2,4-6); el es el nuevo Adán, que lleva en sí a la universalidad incontable de los hombres (cf. Rom 5,15-21; 1 Cor 15,22.45-49).

No es menester multiplicar las citas, pero vamos a ampliar estos textos con un breve comentario teológico sobre la persona del mediador, las características y el sentido de su mediación.

B. *La persona del Mediador*.—«El mediador único entre Dios y los hombres es Cristo Jesús, hombre él también» (1 Tim 2,5).

El Hijo de Dios no es propiamente mediador según su divinidad o su existencia en la naturaleza divina, igual con la del Padre y del Espíritu Santo. La razón es que en su divinidad no tiene ningún elemento humano e histórico que le ponga en una relación con los hombres distinta de la que ya posee el Padre. En su naturaleza divina, el Hijo está totalmente de parte del Padre, «junto al Padre», distante del mundo que hay que unir con el Padre.

Sin embargo, en su propiedad personal de Hijo tiene, como ya explicamos, cierta aptitud para hacerse mediador entre el Padre y los hombres. Mientras que el Padre es el principio sin principio, el origen y fin trascendente de todas las obras de Dios, tanto de la creación como de la economía de

salvación, el Hijo procede del Padre como su Palabra y su Imagen consustancial; su propiedad o peculiaridad personal lleva en sí la capacidad de ser enviado y de manifestar al Padre invisible, al mismo tiempo que, por su personalidad distinta de Hijo, es quien todo lo recibe del Padre en actitud de devolución y vuelta al Padre. Como Sabiduría y Logos de Dios ha mediado, en un sentido trascendente, en la creación del mundo (Jn 1,3).

Pero, para ser mediador entre Dios y los hombres, es menester que sea también hombre. Por la encarnación, su mediación transcendental se hace histórica y se injerta en el mundo, de modo que su intervención creacional se transporta al orden creado, se pone a nuestro nivel y él se hace nuestro mediador. En él hemos contemplado la mediación de inmediatez respecto de Dios, porque él es la Imagen perfecta del Padre, quien le ve a él ve al Padre (Jn 14,9) y en las obras que él hace obra el mismo Padre (Jn 14,10). Pero su mediación es paralelamente mediación en inmediatez humana: su palabra y su conducta es palabra y conducta humanas que revelan al Padre; su obediencia dolorosa y generosa, lo mismo que su amor filial, son el dolor y la obediencia y amor del corazón humano del Hijo, que todo lo recibe del Padre y todo lo devuelve al Padre; su resurrección y exaltación a la diestra del Padre, con la misión del Espíritu Santo, es la expresión, en el orden humano, del derecho a la herencia propio del Hijo y de la procesión del Espíritu «a Patre Filioque».

Esta consideración nos ayuda a comprender la esencia de la mediación de Jesucristo. En primer lugar, su mediación no es un oficio o encargo accesorio y accidental que pudiera o no habérsele encomendado; al contrario, es algo intrínseco a su persona: Jesucristo, no es mediador solamente por razón de su doble naturaleza, la divina y la humana, sino también por su propiedad personal de Hijo, Palabra e Imagen; su encarnación es la actuación intrahistórica e intramundana de su mediación transcendente. Lo mismo que, como en otro lugar dijimos, en su personalidad de Hijo poseía la capacidad y aun la tendencia a encarnarse, poseía, por la misma razón, la de ser mediador.

Suelen distinguirse dos modos de mediación: la «óntica», o «estática», y la «moral», o «dinámica»; el «estar en medio» y el «obrar la unión».

En la epístola a Timoteo se pone de relieve la mediación dinámica: el acto de redimirnos (1 Tim 2,5). En la epístola a los Hebreos se insiste en la razón última del valor de la

mediación dinámica, que es la óntica o esencial: Jesucristo «es» el mediador supremo por ser el Hijo (Heb 1,4-14; 3, 5-6, etc.); y se expone más detalladamente la excelencia de su mediación dinámica: Jesucristo «lleva a cabo» la mediación absoluta por borrar eficazmente el pecado, establecer la alianza nueva y eterna, abrir definitivamente el camino a Dios (Heb 8,6; 9,15.28; 10,12.20, etc.).

Entre los Santos Padres, baste citar a Ireneo y Agustín. El primero atiende más a la unidad interna del mediador, «el mismo y único Cristo Jesús, Hijo de Dios», y a la verdad de su vida humana, su muerte y su resurrección [2]. El segundo deduce de la unión hipostática la unicidad de la mediación de Cristo, que ejecuta su mediación con los actos de su humanidad santísima [3].

En los documentos del Magisterio eclesiástico antiguo no es muy frecuente el término mismo de «mediador» (DS 293), aunque, apenas será menester decirlo, la idea es siempre básica. El Tridentino lo emplea al tocar el punto de la justificación (DS 1513.1526) y el de la intercesión de los santos (DS 1821). Recientemente lo encontramos en el encabezamiento de una encíclica de Pío XII: *Mediator Dei* [4].

Estrictamente hablando, en Jesucristo no pueden seccionarse los dos modos de mediación; porque la constitución misma de su personalidad divino-humana es ya acción mediadora. En él no podemos separar la persona de su obra, porque se identifican: Jesucristo es el mediador y la mediación; si la actuación mediadora se suprime, aunque sólo sea mentalmente, por una especie de abstracción, se ha suprimido también el mediador. En esto aparece ya una diferencia esencial entre Jesucristo y todos los demás mediadores, como Moisés o los profetas y sacerdotes.

En segundo lugar, comprendemos ese movimiento descendente y ascendente, ese ir y venir del Padre a los hombres y de los hombres al Padre. El Hijo, en la Trinidad, nace del Padre, pero está siempre «junto al Padre» o «hacia el Padre», en un eterno salir del Padre para volver al Padre. Y esto es lo que se ha transportado a nuestro nivel humano en la encarnación: «He salido del Padre... y vuelvo al Padre» (Jn 13,1;

2 *Adversus haereses* 2,22,4; 3,16,9; 3,21,10; 5 praef. 5,14,1; 5,16,3: PG 7,784.928.955.1120.1161.1173.

3 *Enarrationes in Psalmos* 29,2,1: PL 36,216; *Sermones* 47,12,21; 174, 2,2: PL 38,310.940; *Confessiones* 10,43,68: PL 32,808; *De civitate Dei* 11,2: PL 41,318; *In Ioannis evangelium tractatus* 80,4: PL 35,1844; *De gratia et peccato originali* 24,28: PL 44,398; *Contra duas epistolas pelagianorum* 1,7,12: PL 44,555; *Enchiridion* 33,108: PL 40,248.282.

4 AAS 39 (1947).

16,28); «todo lo mío es tuyo... y yo voy a ti» (Jn 17,10-11). Pero al volver al Padre como hombre, arrastra consigo a los hombres; porque son «los suyos que tiene en el mundo» (Jn 13,1), los que él ha atraído hacia sí mismo al ser levantado en lo alto (Jn 12,32). Comprendemos por qué nadie puede ir al Padre si no es por mediación de Jesucristo (Jn 14,6); porque él es el único que, en toda la extensión y profundidad de la frase, «viene del Padre»; y el único que, en virtud de su ser y obrar, «vuelve al Padre». En su «venir del Padre» nos trae la revelación y la salvación de parte del Padre; y en su «volver al Padre» le lleva, de parte nuestra, su obediencia y amor filial; y de nuevo «viene a nosotros» trayéndonos a su Espíritu y con él la presencia de su Padre y la suya (cf. Jn 14, 16-23).

C. *Inmediatez de su mediación.*—La característica particular que coloca la mediación de Cristo por encima de toda otra mediación, histórica o imaginable, es su «inmediatez». La hemos afirmado varias veces, pero conviene explicarla más despacio.

Distingamos dos clases de mediación: la que se hace por un medio o por un mediador «distinto y separado» de quien quiere establecer el lazo de relación con otro, y la que se hace por algo o alguien «unido y conjunto». Es patente, por ejemplo, la diferencia entre el mensaje transmitido por un tercero y el mensaje comunicado de palabra. El mensajero y la palabra son medios o mediadores; pero la del primero es «mediación en mediatez» o mediación mediatizada; en la segunda hay «mediación en inmediatez» o mediación inmediata. Porque, aunque mi palabra es distinta de mi persona, de modo que «media» entre mí y mi interlocutor, es, con todo, algo conjunto a mí mismo y es «mía», como no puede serlo mi mensajero, distinto y separado de mí; éste puede falsear mi mensaje, y mi palabra no puede, porque ella *es* mi mensaje.

Este ejemplo sencillo nos hace fácilmente comprender cómo la mediación de Jesucristo es la única «mediación en inmediatez» de la parte de Dios. Entre Yahvé y su pueblo habían mediado Moisés y los profetas, los sacerdotes y los reyes. Se diferencian entre sí en el alcance e importancia de su mediación; pero coinciden en un denominador común: son mediadores en mediatez: por consiguiente, mediatizan la alianza de Dios con su pueblo. Porque todos ellos son distintos y separados de aquel cuyos pensamientos y deseos deben transmitir.

Cristo, por el contrario, es el mediador en inmediatez; porque en su divinidad es «uno» con el Padre, y en su personalidad distinta permanece inseparablemente en el seno del Padre. El es «la Palabra» del Padre: no una palabra externa, sino interna, el «Logos», el pensar mismo de Dios. Dios-Padre no puede hablar, ni aun existir, sin pronunciar esta Palabra; no puede obrar ni ser sin emitir este Logos. La Palabra de Dios es «de Dios», en una forma mucha más profunda e íntima que mi palabra es «mía».

Con otro símil llama la Escritura a este Logos de Dios «faz del Padre»: «Dios que dijo: brille la luz en las tinieblas, El es el que ha brillado en nuestros corazones para hacer resplandecer el conocimiento de la gloria de Dios en la faz de Cristo» (2 Cor 4,6). Así, «descubierta la cara—quitado el velo con que Moisés cubría su rostro—, contemplamos su gloria, transformándonos en su imagen» (2 Cor 3,18). Cristo es la Imagen del Padre (2 Cor 4,4), «Imagen del Dios invisible» (Col 1,5). Pero no una imagen dibujada en un lienzo, sino «resplandor de su gloria, marca de su sustancia» (Heb 1,3).

En una palabra: Cristo es mediador en inmediatez, porque es la visibilidad del Padre; no prestada de fuera, sino interna a El, su Imagen, su Faz, su Palabra, su Hijo. Y así, «quien me ve, ve al Padre» (Jn 14,9; 12,45); y «Dios es todo en todos» (1 Cor 15,28) inmediatamente por la mediación de inmediatez del Hijo.

Consecuencia de ello es que su mediación es eterna, como su sacerdocio. No como Moisés y los profetas, que intervienen en la institución o en la renovación de la alianza, pero tienen luego que retirarse de la escena, porque su mediación de mediatez ha cesado una vez establecida la inmediatez de la alianza entre Yahvé y su pueblo. La mediación en inmediatez nunca tiene necesidad ni posibilidad siquiera de desaparecer; porque, lejos de impedir la inmediatez de la unión, la mantiene; no podemos ver al Padre sino en su Faz, ni oírle más que en su Palabra, ni amarle y ser amados si no es permaneciendo en el Hijo. La mediación en inmediatez del Hijo hecho hombre continuará eternamente. El será glorificado en glorificar al Padre, en darnos a conocer al Padre y hacer que el amor con que el Padre le ama a él desde toda la eternidad nos abrace también a nosotros en su amor (cf. Jn 17,26).

A la inmediatez en la mediación de Cristo de parte de Dios corresponde la inmediatez de su mediación por lo que toca a los hombres. Hemos citado ya muchas veces un pasaje del concilio Vaticano II: «El Hijo de Dios se unió, en cierto

modo, con todo hombre por su encarnación; trabajó con manos de hombre, pensó con inteligencia de hombre, obró con libertad de hombre, amó con corazón de hombre» (GS 22). Aquí se pone de relieve la inmediatez humana de la mediación de Cristo.

No es menester recorrer otra vez toda su vida; pero fijemos nuestra atención en «lo humano» de su vida filial respecto del Padre; porque este elemento verdaderamente humano es el que pone la mediación filial de Cristo y la comunicación paterna del Padre a nuestro nivel humano, «en inmediatez humana». Si el ser Hijo unigénito lo constituye en inmediación con el Padre, el nacer y crecer, caminar y fatigarse, sufrir y morir, más aún, el ser tentado y gemir suspirando por su liberación de la muerte, coloca su filiación divina en inmediación con todos los hombres, que nacemos, crecemos, sufrimos y morimos anhelando por nuestra redención de la esclavitud a la muerte.

Quisiéramos acentuar esta idea de su inmediatez humana precisamente en su mediación como Hijo, que media para comunicarnos, nocional y efectivamente, el amor paterno de su Padre. Podemos concentrar nuestra atención en la inmediatez humana de su voluntad. Por algo los antiguos concilios se afanaron en salvaguardar la fe en su consustancialidad humana, incluso en cuanto a la espontaneidad de su libertad humana (DS 301-302.556-557).

Su voluntad es tan verdaderamente humana, que no sólo es libre, sino que también—así nos pareció podía y aun debía admitirse—se desarrolló progresivamente, y su filiación como hombre respecto del Padre tuvo en su conciencia un crecimiento y progreso de conocimiento y de opción: desde aquel ocuparse en las cosas de su Padre, que Lucas pone en labios de Jesús adolescente (Lc 2,49), hasta aquel entregar su vida en manos de su Padre, que el mismo Lucas pone en labios de Jesús moribundo (Lc 23,46).

Misterio de inmediatez humana en la mediación filial suya: Hijo verdadero, que, por ser hombre, tiene que hacerse humanamente Hijo: «porque era conveniente que aquel, por quien y para quien son todas las cosas, queriendo glorificar (por su autocomunicación) a muchos hijos, llevase a la perfección (o consagrase) al que, por sus sufrimientos, había de ser su guía hacia la salvación»; «pues siendo él Hijo, como es, tuvo que aprender la obediencia en la paciencia, para que, llevado él mismo a la perfección (de Hijo), fuese principio de salvación eterna de todos los que le obedecen»; porque así es

como él, «el Hijo, fue llevado a la perfección por toda la eternidad» (Heb 2,10; 5,8-9; 7,28). El coronamiento de este crecimiento y perfeccionamiento en su filiación sabemos que se realizó en la resurrección, cuando el Padre dice a su Hijo-hombre: «Tú eres mi Hijo: hoy te he dado la vida» (Act 13,33; cf. Heb 5,5), al mismo tiempo que venía a ser nuestro Dios y nuestro Padre (cf. Jn 20,17).

En conclusión: la mediación de Cristo, el Dios-hombre, es perfecta; porque es «mediación en inmediatez» por ambos extremos: como Hijo unigénito es de Dios, y como hombre, nacido de mujer y sujeto a la ley de nuestra limitación y crecimiento, es nuestro. Pero su personalidad, tanto en la divinidad, consustancial numéricamente con la del Padre, como en su humanidad, consustancial específica y orgánicamente con la nuestra, es Hijo, que por su mediación de inmediatez divina y de inmediatez humana nos une como hijos con el Padre.

D. *El sentido de su mediación.*—Por lo que hace al sentido de su mediación, se percibe inmediatamente que toda su finalidad es la de unir. Su mediación arranca ya en la unidad misteriosa del Dios-hombre, que expresamos al decir que Jesucristo es «una persona en dos naturalezas». Además, el Hijo-hombre, por razón de su personalidad, es la persona que en sus dos naturalezas está en unión con el Padre, saliendo del Padre y permaneciendo en el seno del Padre, porque, aunque todos le abandonen, él nunca está solo, sino que su Padre está siempre con él (Jn 1,18; 16,32). Por otra parte, él ha sido enviado por su Padre al mundo, no para condenarlo y arrojarlo lejos de Dios, sino para llevarlo a Dios y unirlo con El: «para salvar al mundo» (Jn 3,17; 12,47; Rom 5,10-11; 2 Cor 5,18-19, etc.). Salvar «al mundo» en cuanto que éste es la unidad que abarca a todos los hombres.

Pero la unidad misma del mundo es también efecto de su acción mediadora; porque él ha roto el muro divisorio que separaba a un pueblo del resto de las naciones, haciendo de todos un solo pueblo, creando en sí mismo un único «hombre nuevo» y uniendo a todos los hombres en un solo cuerpo, que es su existencia humana sacrificada en la cruz; y en prenda de ello nos infunde un solo Espíritu, en el cual tenemos todos, sin distinción, acceso al único Padre (Ef 2,14-18; Col 1,22; 3,10-11). La mediación de Jesucristo, no sólo nos une verticalmente con Dios como nuestro Padre, sino también horizontalmente con todos los hombres como nuestros hermanos. Lo resume Pablo en la frase a que acabamos de aludir: «Conservad

la unidad... y la paz: porque no hay más que un solo Cuerpo y un solo Espíritu, lo mismo que una sola esperanza...; un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo y un solo Dios y Padre de todos, sobre todos, para todos y en todos» (Ef 4,3-6). Nada de maravillar que el deseo más ardiente de Jesucristo sea el de «que todos sean uno», con una unidad semejante a la que él tiene con el Padre, y a la que él ha establecido entre nosotros y el Padre; porque, si él es uno con el Padre, es también uno con nosotros, para que todos seamos uno, y «Dios sea todo en todos» (Jn 17,20-24; 1 Cor 15,28).

2. «El Primogénito»

La idea de Jesucristo, mediador entre Dios y los hombres, se expresa con otro término, tampoco muy frecuente, es verdad, pero muy significativo por el matiz mismo de la palabra y por los contextos en que se emplea: es el apelativo de «primogénito». Por la riqueza y profundidad de su sentido se nos antojaría que es quizás el título en que mejor puede resumirse todo el misterio de Jesucristo. Examinemos, pues, brevemente los seis pasajes del NT en que se le aplica.

A. *Primogénito de María.*—El primero es el pasaje en que Lucas describe el nacimiento de Jesús: María «dio a luz a su hijo, el primogénito» (Lc 2,7). Como es sabido, esta expresión no afirma que María hubiese de tener, después de Jesús, otros hijos nacidos carnalmente de ella [5].

«Primogénito» quiere decir, ante todo, heredero legítimo y pleno de los derechos paternos. En el pueblo israelita se incluían muy especialmente las bendiciones recibidas por el padre para transmitirlas a su descendencia, y la bendición máxima era la de participar en la futura salvación mesiánica. En la familia de David, la bendición especial era que de ella precisamente había de nacer el Mesías. Esta bendición es la que hereda «el primogénito» de María: «Y le dijo el ángel: no temas, María, porque Dios se ha complacido en bendecirte; concebirás y darás a luz a un hijo varón...; el Señor Dios le dará el trono de David, su padre, y reinará sobre la casa de Israel por los siglos, y su reinado no tendrá fin» (Lc 1,30-33).

El hijo de María es el Mesías, el heredero legítimo y pleno de la bendición prometida a David. Se le había prometido, en efecto, un trono perdurable, ante el que prestarían homenaje los pueblos más lejanos. Pero ninguno de sus sucesores vio

[5] Para detalles, cf. C. Pozo, *María en la obra de la salvación* (BAC 360), especialmente c.5 p.207-229.

realizarse aquella promesa; más todavía, llegó un tiempo en que el trono de David se desmoronó hecho astillas y su dinastía desapareció completamente de la escena nacional israelita. De aquella raíz aparentemente seca y sin vida, que era entonces el tronco de Jesé, Dios hace brotar el vástago glorioso, en quien reposará el espíritu de Yahvé, el hijo que tomará sobre sus hombros el imperio y la realeza de justicia y paz (Is 4,2-3; 9,5-6; 11,1-9).

Primogénito en la casa de David, Jesús es el heredero de la promesa hecha a David, con una primogenitura que realiza la promesa: no hereda la bendición para transmitirla a sus sucesores, como se había venido transmitiendo en las generaciones precedentes, sino que es el cumplimiento mismo de la bendición prometida; porque al mismo tiempo que es «hijo de David» es «el señor de David», como se canta en aquel salmo que la tradición judía atribuía a la inspiración del Rey-profeta (Sal 110,1; cf. Mc 12,35-37 par.). Jesús, en cuanto Mesías, más que mero heredero, es el objeto mismo de la promesa o la promesa misma en su realización.

Primogénito de María, Jesús es, por el mismo hecho, el primogénito de Sión; porque María incorpora en su persona individual el simbolismo de la colectividad representada por Sión. Lucas insinúa este simbolismo en los relatos de la anunciación y de la natividad; para no alargarnos aquí, nos remitimos a los mariólogos. Sión, considerada como la zona más sagrada de la ciudad santa de Jerusalén, representa, por su parte, al pueblo de Israel en su totalidad: ella es la madre de los hijos de ese pueblo. Y, como el Mesías ha de nacer de en medio de ese pueblo, Sión es también madre del Mesías, de quien se dirá que nace en el seno de Sión. María es, en su personalidad real histórica, el símbolo de Sión, y Jesús, el primogénito de María, es, por ello mismo, el hijo cuyo nacimiento llenaba las esperanzas de la «madre Sión» y de todo el pueblo de ella nacido (cf. Is 1,8; 49,20; 54,1; 66,7).

Sin emplear el término de «primogénito», enuncia Mateo la misma idea al comienzo de su evangelio. José, hijo de David, recibe un mensaje celeste con la orden de tomar como suyo al hijo nacido de María por obra del Espíritu Santo, porque éste es el hijo prometido a la casa de David (Mt 1,20-23; cf. Is 7,14). Por eso encabeza Mateo su evangelio con la «genealogía de Jesucristo, hijo de David» y, ascendiendo en la misma línea, «hijo de Abrahán» (Mt 1,1). Abrahán es el punto de arranque de las promesas: promesa, ante todo, de una descendencia más numerosa que las estrellas del cielo y las arenas de las playas,

a través de Isaac, su hijo único en cuanto heredero de la promesa, porque para ello no contaba Ismael, el hijo de la esclava. Isaac es, en este sentido, el unigénito y el primogénito de Abrahán. Pero Isaac tiene que ser ofrecido a Dios en sacrificio para heredar la promesa en una forma nueva mediante una nueva donación de este mismo Dios, capaz de resucitar a los muertos (cf. Heb 11,17-19). En aquella «parábola» o símbolo de Isaac, contempló Abrahán, henchido de alegría, al mismo Jesús (Jn 8,56); porque Cristo es la verdadera descendencia, en la singularidad de su persona, del gran patriarca y padre de todos los creyentes (Gál 3,7-9.16).

La mención de Isaac, el primer heredero de la promesa hecha a Abrahán, nos ha traído a la memoria su sacrificio, no consumado. En tiempos posteriores, en memoria de la exención providencial de los primogénitos israelitas nacidos en la esclavitud de Egipto, todo primogénito en el pueblo debía ser consagrado a Yahvé (Ex 13,2). Lucas no descuida este detalle: Jesús, por ser el primogénito, debe ser ofrecido a Dios (Lc 2,22-23). Pero hay una diferencia radical: mientras los otros son rescatados mediante la oblación de una víctima, Jesús, el primogénito entre todos los primogénitos, no puede ser rescatado, porque él mismo es la víctima que va a sacrificarse por el rescate de todos. El es primogénito, podríamos decir, con una intensidad de primogenitura que no tiene igual: es el primogénito que no puede ser sustituido por nadie ni por nada, y que, en cambio, es consagrado y sacrificado en sustitución por todo el pueblo. Este sentido sacrifical está embebido en el apelativo de «primogénito».

«El Dios de Israel... ha hecho surgir en la casa de David una fuerza de salvación, conforme a lo anunciado desde antiguo por boca de los profetas..., y se ha acordado de la alianza pactada..., según el juramento que juró al patriarca Abrahán», cantó Zacarías en su himno (Lc 1,68-75). Porque Jesús es el verdadero «primogénito», en quien se cumple la promesa de salvación; pero ésta se cumple en él precisamente en cuanto «primogénito» consagrado a Dios en el sacrificio real de su vida y en la nueva existencia que recibe de Dios.

Resumamos: «primogénito de María» significa heredero de todas las promesas y destinado al sacrificio. En este apelativo se compendia el misterio de Cristo.

Si algo falta a esta figura del «primogénito» es su relación explícita con el resto de la familia: el término de «primogénito», en el sentido hasta aquí explicado, no incluye a otros hermanos, aunque tampoco los excluye. Por supuesto, no nos referimos

a otros hermanos de Cristo «según la carne», sino «según la promesa», aplicando aquí la terminología paulina (Rom 9,8; Gál 4,23). Pues bien, sin usar la palabra, el Apocalipsis insinúa la idea en aquella visión magnífica de la «mujer»: se nos dice que de ella nace aquel misterioso «hijo varón», perseguido por el dragón y arrebatado al trono de Dios; y unos renglones más abajo se nos habla de «los otros de la descendencia de la mujer, aquellos que observan los mandamientos de Dios y poseen el testimonio de Jesús» (Ap 12,1-2.5.17). Aquí se funden dos imágenes: la histórica de María y la mística de la Iglesia; porque María, la madre de Jesús, es símbolo de la Iglesia, lo mismo que de Sión; madre del Mesías y madre de los redimidos por el Mesías (cf. Jn 19,26-27), que son «los otros de la descendencia de la mujer» y, consiguientemente, hermanos menores del «primogénito».

B. *Primogénito de muchos hermanos.*—Esto que en el Apocalipsis se insinúa implícitamente, lo enuncia Pablo en términos expresos: Jesucristo es «primogénito de una multitud de hermanos» (Rom 8,29).

Aunque el texto alude a la resurrección de Jesús y nuestra, lo que en esa afirmación se incluye es que él es verdaderamente «hermano nuestro», uno de nosotros, que, al igual que nosotros, hace la experiencia de nuestra muerte y es salvado de ella. Lo mismo nos dice con frases enérgicas la epístola a los Hebreos: «No se avergüenza de llamarnos hermanos... Se hizo en todo semejante a sus hermanos», que somos nosotros, hasta en el sufrimiento de la prueba y de la muerte, con la única excepción del pecado (Heb 2,11.17-18; 4,15). En esto no tenemos que detenernos más. El mismo Jesús resucitado se dignó llamarnos hermanos (Mt 28,10; Jn 20, 17), y considera como hermanos suyos al pobre, al destituido de todo, al afligido y perseguido (Mt 25,40).

Su semejanza con nosotros, sus hermanos, no puede, con todo, suprimir la diferencia: «Mi Padre y vuestro Padre» (Jn 20,17). El es «el primogénito», el hermano mayor. Porque él es, por derecho nativo, el Hijo, mientras que nosotros lo somos únicamente por adopción gratuita. El es primogénito por lo mismo de ser unigénito. Su asimilación con nosotros no es una nivelación; porque, si lo fuese, su primogenitura no nos aportaría ningún beneficio, puesto que no nos levantaría sobre nuestro nivel ni nos aportaría la bendición divina. Es nuestro hermano, pero superior a todos nosotros por ser el Unigénito-Primogénito. La confianza que nos inspira su asimilación con nosotros como hombre, no nos permite olvidar

su superioridad entre todos como Hijo de Dios; si le amamos como a un hermano, le respetamos como a nuestro primogénito.

Unigénito del Padre y, por tanto, heredero legítimo y único de todas las riquezas de su Padre: la bendición del Padre, como aquella bendición de Isaac que recordábamos en el capítulo anterior, se ha dado con toda plenitud al Unigénito. No hay otra bendición paterna posible. Pero precisamente para hacernos partícipes de aquella única bendición paterna que él ha recibido en toda plenitud, el Unigénito se hace nuestro primogénito. El «primogénito en la multitud de hermanos» lo es en favor de todos sus hermanos.

La idea de primogenitura en el contexto bíblico no tiene nada de individualístico ni egoístico, sino, todo lo contrario, acentúa el sentido comunitario y unitario de la familia. Si el primogénito recibe de su padre la herencia entera y la autoridad sobre sus hermanos, no es para beneficiarse con exclusión de ellos, sino para beneficiar a toda la familia velando por sus intereses y conservándola en la unidad: la felicidad y la paz de la familia se ha puesto toda en manos del primogénito.

Primogénito es el fomentador de la felicidad y el mantenedor de la paz; su oficio es el de unificar la familia en la participación común de la herencia indivisa que él, como primogénito, ha recibido. Esto significa la primogenitura de Jesucristo entre muchos hermanos; él nos une en la comunidad de una familia, que tiene a Dios por Padre único y común y que participa comunitariamente de la herencia paterna en la participación de la filiación del primogénito. Jesucristo es primogénito entre nosotros y primogénito para nosotros: «Para congregar a los hijos de Dios dispersos en la unidad» de una sola familia (Jn 11,52).

Si el Padre tiene una única paternidad y, consiguientemente, sólo es posible una única filiación, la consecuencia es que toda participación en la herencia paterna y toda participación en la filiación ha de ser por fuerza una asimilación a aquella filiación única. Es lo que Pablo enuncia en la frase que venimos comentando: «Dios nos predestinó a reproducir la imagen de su Hijo, de modo que éste sea primogénito en la multitud de hermanos» (Rom 8,29). Jesucristo es «el resplandor de la gloria y la efigie de la realidad íntima del Padre» (Heb 1,3), la «imagen del Dios invisible» (Col 1,15; 2 Cor 4,4). Toda la personalidad del Padre se ha reflejado en esta Imagen: lo mismo que nadie conoce al Padre si no es el Hijo y aquel a quien el Hijo quiera manifestárselo (cf. Mt 11,27), lo mismo

nadie puede reproducir la realidad del Padre si no es el Hijo y aquel en quien el Hijo imprima su propia imagen, que es la imagen del Padre.

Nuestra filiación, que es nuestra asimilación al Padre, no puede realizarse más que copiando en nosotros su Imagen, que es el Hijo. No es meramente una obligación ética, sino una necesidad óntica, la que no admite una filiación independiente de la del Unigénito y la que impone el deber de imitarle. Su primogenitura respecto de muchos hermanos no puede destruir su carácter de Unigénito; porque, repitamos, si lo perdiese, perdería, por el mismo hecho, la capacidad de hacernos hijos de Dios.

Interpretando la analogía de «imagen» con otra comparación, diríamos que él es el molde en que se funde toda efigie del Padre, de modo que, roto el molde, sería imposible producir una semejanza del Padre. Para que nos fuese posible asemejarnos al Padre, que es hacernos hijos suyos, es para lo que el Hijo, Imagen del Padre, se hizo uno de nosotros, y es para lo que el Padre le llevó a la perfección de Hijo como hombre, mediante la pasión y resurrección y exaltación a su diestra. De esta realidad óntica se deriva la obligación moral de copiar en nuestra existencia humana la figura del Hijo-hombre; porque nuestra conformación con la Imagen del Padre tiene que ser aceptada y verificada libremente por nosotros. El también, en su existencia humana y con su libertad humana, realizó su asimilación al Padre mediante su obediencia amorosa y su entrega total a la voluntad del Padre.

Para participar en su filiación y semejanza con el Padre es menester que nosotros nos asimilemos a la figura del Hijo. Porque, si un tiempo llevamos en nosotros la semejanza de aquel hombre terreno, que destrozó en sí la semejanza de Dios en la que había sido creado, es necesario que tomemos la efigie del Hijo verdadero, venido del cielo y elevado a los cielos, del hombre celestial: efigie que se manifestará en nosotros cuando Dios nos dé la victoria final sobre el pecado y la muerte por mediación de nuestro Señor Jesucristo (1 Cor 15,48-49.56-57).

Entonces se manifestará también él como «primogénito de una multitud de hermanos» innumerable, cuando nos haya hecho semejantes a su imagen y nos haya unido en aquella familia y aquel reino donde Dios-Padre es todo en todos (cf. 1 Cor 15,25-28).

C. *Primogénito de los muertos.*—Jesucristo, el primogénito de muchos hermanos, se asemejó a ellos hasta en la muerte, «para aniquilar con su muerte el poder de la muerte... y librar

así a los que estaban esclavizados por el temor a ella durante toda la vida» (Heb 2,14-15). Lógicamente el apelativo de «primogénito» se extiende a la relación con sus hermanos sujetos a la muerte. Lo encontramos en dos textos, con una pequeña diferencia de formulación: «primogénito de los muertos» (Ap 1,5), y «primogénito de entre los muertos» (Col 1,18). No hay que hacer hincapié en esta diferencia gramatical, que no modifica el pensamiento; pero la aprovechamos como sugerencia para declarar este apelativo en su doble aspecto.

«Primogénito de los muertos», o sea primogénito «en la muerte». Claro está que no es el primero en hacer esa experiencia amarga; pero es el primero en hacerla de un modo nuevo. Su muerte reviste un sentido del todo original y es el principio de un nuevo modo de morir; así su muerte tiene un carácter de primogenitura en la misma muerte. Nos bastará con recordar ideas ya expuestas.

La novedad y primacía de su muerte se manifiesta, en primer lugar, en la libertad con que es aceptada. El Padre, con plena libertad divina, por amor a los hombres, «entrega a su Hijo unigénito» (Jn 3,16; Rom 8,32); pero también Jesús mismo se entrega, espontáneamente, porque nadie contra su voluntad podría quitarle la vida; él la da de buen grado por obediencia a su Padre (Jn 10,18). Esta entrega estaba ya incluida en la misma venida del Hijo al hacerse hombre; porque la encarnación no fue una mascarada docética, sino una realidad verdaderamente vivida: la *kénosis* llevada hasta la muerte y muerte de cruz (Flp 2,7-8), y hasta el descenso al «sheol», al estado de extrema negación del hombre y extrema distanciación de Dios. Pero esta *kénosis* de la encarnación destinada a la muerte, fue libremente elegida por Dios y libremente abrazada por la voluntad humana del Hijo hecho hombre: «En el rótulo del libro (de mi vida) está escrito: he aquí que vengo, ¡oh Dios!, para hacer tu voluntad» (Heb 10,5-10).

Esto mismo nos adentra en otro aspecto de la unicidad y novedad de la muerte de Jesús. Si toda muerte parece un sinsentido, la de Jesús parece directamente un contrasentido. «Dios no hizo la muerte» (Sab 1,13); «la muerte entró en el mundo por el pecado, y alcanzó a todos los hombres, porque todos pecaron» (Rom 5,12). La muerte, como consecuencia del pecado, está marcada con la misma sinrazón y sinsentido del pecado.

Pero en Jesús nos encontramos con la muerte del que ni tiene ni puede tener pecado: tal muerte es un contrasentido. Porque, aunque su causa histórica sea el pecado de los hom-

bres, debería atribuirse al mismo Dios como a su causa transcendental, y tendríamos aquí una muerte hecha, en algún sentido, por el mismo Dios. El contrasentido aparece con todo su relieve cuando se piensa que muere el que es «la vida de los hombres», «la resurrección y la vida», «el autor de la vida» (Jn 1,4; 11,25; Act 3,15).

Aquí la muerte en su esencia más depurada se enfrenta directamente con la vida. Porque ésta no es la muerte del pecador que huye de Dios, fuente de vida, sino la muerte del Hijo de Dios, que posee en sí la vida. «Muerte y vida han entablado un combate impresionante», canta la liturgia, «y el dador de vida, muerto, reina y vive triunfante». Cierto, su resurrección troca la derrota de la muerte en la más espléndida de las victorias; pero la misma victoria haría sentir más la locura y escándalo de aquella derrota si la fe no descubriese en ella la sabiduría y poder de Dios (cf. 1 Cor 1,18-25). Precisamente por ser la muerte en su esencia más desnuda, su muerte vence a la muerte desde dentro de ella y destruye su esencia, no la biológica, pero sí la transcendente. El aparente contrasentido de esta muerte pone de manifiesto el nuevo sentido de la muerte: la muerte hacia la vida, y la vida en la muerte.

Con esto tocamos el punto central que constituye la novedad y unicidad de la que hemos llamado primogenitura de Cristo en la muerte: una muerte que es apertura a la vida; porque, a la inversa de la muerte nacida del pecado, que es el encerramiento en la afirmación egoísta del individuo en sí mismo, esta muerte es la renuncia al egoísmo y la entrega «al otro»: a Dios como Padre y a los hombres como hermanos. Así, la muerte de Jesús es muerte a la muerte: muerte vivificadora. Es muerte a la tendencia mortífera de independencia respecto de Dios, representada en Adán; porque ésta es una muerte en obediencia filial al Padre; y es muerte al individualismo fratricida, representado en Caín; porque ésta es una muerte «por toda la multitud».

Por primera vez la muerte ha resuelto su enigma y su sinsentido. La muerte nacida del pecado, Dios no la hizo; pero esta muerte al pecado, muerte de entrega y apertura a Dios y al hombre, sí, Dios pudo preverla y preordenarla (cf. Act 1, 23), no en cuanto muerte causada por el crimen de los que crucificaron al Señor, sino en cuanto muerte que es destrucción del pecado y muerte de la muerte (cf. 1 Cor 15,54-57).

Finalmente, digamos que la muerte de Jesús posee unicidad y primogenitura entre las muertes, por ser la muerte del Unigénito y del Primogénito. Juan cierra la narración de la cru-

cifixión con una cita del profeta Zacarías: «Levantarán las miradas hacia aquel a quien han transverberado» (Jn 19,37).

Sospechamos que el evangelista nos invita a leer todo el versículo de donde ha tomado la cita y que continúa así: «Y harán sobre él una lamentación como la que se hace por la muerte de un hijo único, y llorarán sobre él como se llora por la pérdida de un primogénito» (Zac 12,10). «Primogénito de los muertos», porque su muerte es la del Unigénito y Primogénito; su muerte es única y primera. Desde aquella muerte, hay un género nuevo de muerte: a la necesidad de la muerte en Adán se ha sustituido la posibilidad de la muerte en Cristo; aquélla era muerte en el pecado, muerte hacia la muerte absoluta; ésta es muerte al pecado y muerte hacia la vida eterna. «Bienaventurados los muertos que mueren en el Señor» (Ap 14,13); porque, si los muertos en Adán mueren sin esperanza de vida, los muertos en Cristo, «primogénito de los muertos», encontrarán en la muerte la vida y serán vivificados en Cristo (1 Cor 15, 22). La muerte de Cristo, repitamos, ha transformado radicalmente la esencia de la muerte, no en cuanto fenómeno biológico, sino en cuanto realización de la persona. Por esta razón, él es «primogénito de los muertos».

D. *Primogénito de entre los muertos.*—El es también «primogénito de entre los muertos», «primero de la resurrección de los muertos» (Act 26,23), o de «la resurrección de entre los muertos» (Act 4,2), y, con ello, es primogénito en la nueva vida.

Primogénito de la resurrección, porque es el primero a quien Dios resucita con la resurrección a la vida definitiva. Primogénito, además, porque resucita como «primicias» o primeros frutos de la cosecha escatológica (1 Cor 15,20). El se ofreció como primicias de la humanidad en una oblación agradable a Dios, asegurando así la cosecha futura; él se consagró como primogénito, obteniendo con su sacrificio las bendiciones de Dios para toda la familia. El resucita primero, pero resucita para nosotros: «Fue entregado a la muerte por nuestros pecados, y fue resucitado para nuestra justificación» (Rom 4,25). Porque él, con su muerte de primogénito, ha destruido de una vez para siempre el poder de la muerte sobre sus hermanos, esclavizados hasta entonces bajo el temor a la muerte (cf. Rom 6,10; Heb 7,27; 2,14-15). En virtud de su muerte de primogénito podemos ya morir en él y con él para resucitar y vivir con él (cf. Rom 6,4-11; Ef 2,5; Col 2,13).

Y vivimos desde el presente la nueva vida en él, esperando en paciencia nuestra redención total (Rom 8,23-25), cuando, vivificados en Cristo, llevaremos todos la imagen de nuestro

Primogénito glorificado (1 Cor 15,22.49). «Pero cada uno según el escalafón: a la cabeza, Cristo; después los de Cristo» (1 Cor 15, 23). Porque él es siempre primicias y primogénito; no sólo en orden de tiempo o de dignidad, sino en orden de eficiencia: él con su muerte hacia la vida es la causa de nuestra resurrección a la vida. En él bendijo Dios a todos los pueblos, pronunciando su «amén» irrevocable a las promesas (cf. 2 Cor 1,19-20).

Primogénito de entre los muertos, añadamos, que congrega a todos los hijos de Dios, dispersos durante la peregrinación de la vida, en la unidad del reino entregado al Padre, donde se consumará aquella unidad suspirada por Jesús: «Yo en ellos y tú, Padre, en mí..., de modo que el amor con que me has amado esté en ellos y yo en ellos» (Jn 17,23.26).

El apelativo de «primogénito» ha desplegado ante nuestros ojos un abanico de significaciones implicadas, que abarcan toda la historia del pueblo elegido condensada en este Primogénito, toda la historia del Hijo hecho hombre como Primogénito de la humanidad sujeta a la muerte, y, en fin, toda la eternidad futura inaugurada por la resurrección del Primogénito entre los muertos. ¿Queda algo más que pueda expresarse con este título? Sí; Pablo acuñará una frase que nos hace vislumbrar toda la amplitud y profundidad de la primogenitura de Jesucristo: «Primogénito de la creación» (Col 1,15).

E. *Primogénito de la creación.*—Hay que leer todo el contexto de la frase: «El (Cristo) es la Imagen del Dios invisible, el Primogénito de toda la creación, porque en él han sido creadas todas las cosas en los cielos y en la tierra, las visibles y las invisibles, llámense tronos, o señoríos, o principados, o potestades; todo ha sido creado por él y para él, y él precede a todas las cosas y todas tienen consistencia en él» (Col 1,15-17).

Por motivo de brevedad, pasamos por alto las discusiones sobre la posibilidad de un origen cristiano o judaico, con matices gnósticos, de este himno utilizado aquí por Pablo, si no es que él mismo lo compuso; y remitimos a los comentarios para el estudio de la estructura estrófica de este pasaje. Entramos, pues, inmediatamente en la exegesis teológica.

La intención de Pablo es, evidentemente, la de afirmar la supremacía de Cristo frente a toda especulación que atentase contra ella, sea equiparándola, sea incluso subordinándola a la dignidad, autoridad o soberanía de cualquier otro ser fuera de Dios. Pablo proclama a Cristo como «primogénito de toda la creación». Expliquemos en detalle esta frase.

Primero: ¿Quién es el sujeto de esta primogenitura? Sin género de duda: Cristo. Pero en Cristo se distinguen sus dos naturalezas y modos de existencia: divina y humana. Si atendemos a su divinidad, se podrá decir que Cristo precede, en el sentido de la eternidad divina, a la existencia de las criaturas, creadas en el principio por el Verbo (Jn 1,1-3); pero difícilmente se le podrá llamar «primogénito de la creación», porque así se le colocaría en la categoría de los seres creados; y si miramos a su existencia humana parece imposible atribuirle una intervención activa en la creación del mundo.

Como es sabido, la exegesis patrística, especialmente en reacción contra la herejía arriana, optó por interpretar esta primogenitura de Cristo en cuanto Dios, eterno y creador, o sea, del Verbo en su divinidad, como una primogenitura, no entre las criaturas, sino sobre ellas y respecto de ellas: primogénito es el Verbo, porque como creador es anterior, con anterioridad de causalidad, a toda la creación; por otra parte, él es Unigénito, nacido del Padre en la eternidad; por lo tanto, el apelativo de «primogénito» se desdobla en el de «engendrado por el Padre» y «con prioridad a la creación», que puede llamarse analógicamente «nacida de Dios». Esta interpretación es teológicamente correcta: reafirma un dogma a propósito del texto escriturístico; pero no satisface como interpretación exegética, porque no parece declarar el sentido que Pablo quería dar a sus palabras.

Pablo no parece detenerse en la distinción de las dos naturalezas o modos de existencia de Cristo, sino que lo considera en su unidad divino-humana, precisamente en cuanto Dios-hombre, Jesucristo, el Hijo amado que nos redimió, como acaba de escribir en los versículos precedentes, y es Cabeza de su cuerpo, la Iglesia, y primogénito de los muertos, como escribe a continuación (Col 1,13.18). A este Jesucristo, Dios-hombre, es a quien Pablo llama «primogénito de toda la creación».'

Segundo: ¿Qué entiende Pablo por «primogénito»? Pablo sabe muy bien que primogénito no es necesariamente el hijo nacido antes de los demás, porque Isaac, «el hijo de la promesa», es posterior en su nacimiento a Ismael, «el hijo según la carne» (cf. Gál 4,22-23), y, por elección divina, Jacob, el hermano menor, es antepuesto a Esaú, el hermano mayor (cf. Rom 9,10-13). La primogenitura no es cuestión de reloj o calendario, sino de elección, de promesa, de bendición, de derecho a la herencia y a la hegemonía sobre toda la familia. La primogenitura no significa precisamente precedencia en el tiempo, sino preeminencia en la dignidad y autoridad. Esta

soberanía de Cristo es la que Pablo quiere recalcar. La semejanza de Jesucristo con nosotros se supone en todo el contexto, puesto que se está hablando del Hijo-hombre; pero lo que se pone de relieve es su primacía absoluta.

Tercero: ¿Qué clase de primacía o primogenitura se señala? ¿Una primogenitura propiamente «creacional», por razón misma de la creación primera, o solamente «salvadora», en virtud de la redención por su sangre? (cf. Col 1,13; Ef 1,7). Aquí se dividen las opiniones de los teólogos, como explicamos en el capítulo anterior. En él dimos las razones que nos inclinan a optar por la interpretación de una primogenitura creacional, la cual de ningún modo excluye la primogenitura salvífica, sino que la fundamenta.

El mismo Tomás de Aquino, que sólo admite la primacía basada en la redención, nos sugiere una explicación. El descubre una inteligibilidad o «conveniencia» de la encarnación del Verbo, más que de otra persona divina, para el fin de nuestra redención, precisamente en su intervención en la creación, en cuanto que el Hijo es la imagen de Dios y el ejemplar de toda creatura: «porque el artífice repara su obra artística, si se ha deteriorado, según la misma idea ejemplar que le había guiado al fabricarla» [6]. Esta explicación nos parece atinada, con tal de corregir su limitación: no hay que considerar al Hijo solamente en su divinidad, sino al Verbo encarnado—o por encarnar—, a Cristo en cuanto Dios-hombre.

La redención, en nuestra opinión, no se hace en un mundo a-crístico, sino en un mundo encaminado desde su origen a Cristo; la redención restaura la orientación crística del mundo salido de las manos de Dios, corrigiendo la desviación producida por el pecado. Esta manera de interpretar la primogenitura de Cristo nos parece confirmada por otros pasajes paulinos, especialmente por el comienzo de la epístola a los Efesios: «Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo, nos ha bendecido con toda clase de bendiciones espirituales... en Cristo, en quien nos eligió desde antes de la creación..., destinándonos por adelantado a ser sus hijos adoptivos por Jesucristo» (Ef 1, 3-5).

Cuarto: El fundamento de la primogenitura de Cristo es su relación única con Dios-Padre, porque Dios es «Padre de nuestro Señor Jesucristo» (Col 1,3), y por eso Cristo es, en un sentido único, «el Hijo amado» e «Imagen del Dios invisible» (Col 1,13.15). La transcendencia de su persona define su supre-

[6] *STh* III q.3 a.8.

macía sobre todo lo creado, e inversamente, su supremacía absoluta manifiesta la transcendencia de su persona.

Quinto: El dador de esta primogenitura es el Padre, que en toda la economía de la creación y salvación siempre tiene la iniciativa: «Plugo a Dios hacer habitar en Cristo toda la plenitud» de la presencia, sabiduría y poder de Dios (Col 1,19), para que de Cristo se difundiese a toda la creación por su Iglesia.

Sexto: El ámbito o extensión de la primogenitura y supremacía de Cristo se conmensura con la creación entera: no hay en ella un ser que no le esté sujeto, no hay un poder, llámese diabólico o celestial, angélico o cósmico, que no le esté subordinado; por encima de él sólo está «Dios, el Padre de nuestro Señor Jesucristo» (Col 1,3).

Séptimo: La finalidad y el efecto de la primogenitura de Cristo es la reconciliación universal de todos los seres del universo: reconciliación con Dios y reconciliación entre sí, «estableciendo la paz mediante su sangre derramada en la cruz» (Col 1,20).

La misma idea se expresa en la epístola a los Efesios: «Recapitular todas las cosas en Cristo» (Ef 1,10). La palabra original que suele traducirse por el verbo «recapitular», usado aquí en un significado no registrado en los diccionarios, deberá parafrasearse como «poner a la cabeza» o «poner por cabeza», no sólo en el sentido de autoridad suprema, sino más principalmente en el de principio unificador; porque todas las cosas creadas tienen consistencia en él, como en el centro que mantiene firme la conexión de todos las partes, para que el cuerpo no se desmiembre y el edificio no se desmorone.

Esta fuerza unificadora se ha patentizado particularmente por la obra de la redención. Porque la división, comienzo de la ruina, fue introducida en el mundo por el pecado. El pecado es, por su misma esencia, escisión y división: división entre el hombre y Dios; división dentro de la sociedad humana; escisión interna en el mismo individuo, entre sus aspiraciones y sus posibilidades de realización, entre sus esperanzas transcendentales y su limitación temporal. Esta es la teología del pecado que esboza ya el autor de los primeros capítulos del Génesis, y que Pablo continúa al decirnos que, en consecuencia del pecado, «la creación había sido esclavizada a la vanidad» (Rom 8,20), al sinsentido, al despropósito, y condenada a la ruina.

La misión de Cristo, como primogénito de esta creación, desbaratada por el pecado, es la de restablecer la armonía

y la paz. Para esto posee él la primogenitura: para juntar en la unidad de un solo cuerpo, que es la Iglesia, a todos los hombres, siendo él mismo la Cabeza que los unifica y al mismo tiempo los llena con su propia plenitud (Col 1,18-19; cf. Ef 2,22-23), de la que todos participamos (cf. Jn 1,16).

Aquí se abren inmensas perspectivas teológicas; pero, antes de adentrarnos en ellas, comentemos el último de los textos en que se enuncia la primogenitura de Cristo.

F. *Primogénito de Dios.*—Lo leemos al comienzo de la epístola a los Hebreos: «Y otra vez, al introducir en el mundo al Primogénito, dice (Dios o la Escritura): le harán reverencia (o adorarán) todos los ángeles de Dios» (Heb 1,6).

Un par de notas exegéticas preliminares. En la serie de los textos citados por el autor en prueba de la superioridad transcendente de Jesucristo se ensarta uno más: éste nos parece ser el significado del «otra vez» [a], refiriéndolo, no al «introducir», sino al «dice». «El mundo» [b] de que aquí se habla, tal vez sea «el mundo futuro» (cf. Heb 2,5), más que el presente; el mundo escatológico, sujeto a Cristo y no a los ángeles, puesto que éstos deben rendirle homenaje como a quien está sentado a la diestra de Dios, como a resucitado y exaltado. Consiguientemente, opinamos que la «introducción» del primogénito significa la entrada de Cristo en el mundo «supraceleste» (cf. Heb 9,23), su resurrección y entronización a la diestra del Padre (cf. Heb 1,8.13), más que su encarnación o su parusía. Pero advirtamos que estas opciones exegéticas no afectan al núcleo del pensamiento.

Encontramos aquí afirmada la primogenitura de Jesucristo de un modo absoluto, sin indicar el término de esa relación; pero éste se deduce fácilmente de todo el contexto: se afirma la supremacía de Cristo sobre todas las cosas, y expresamente sobre los ángeles; supremacía definitiva e imperecedera (cf. Heb 1,10-12), máxime por ser, según la interpretación que juzgamos preferible, una supremacía de orden escatológico y transcendental.

Queremos, con todo, llamar la atención particularmente sobre el contexto en que se enuncia la primogenitura de Cristo. Los versículos precedentes (v.4-5) han subrayado con dos citas escriturísticas la dignidad singular y «el nombre más excelente» de «Hijo»; del Hijo se viene hablando desde el principio de este primer capítulo de la epístola: del «Hijo, heredero de todas las cosas, por quien Dios creó el mundo, res-

[a] πάλιν.
[b] οἰκουμένη.

plandor de su gloria y efigie (o impronta) de su ser» (v.2-3). Todo este contexto, pues, nos insinúa que la primogenitura de Cristo se deriva, en último término, de su filiación completamente única y singular; por ser el Unigénito de Dios es también «el Primogénito» de una manera absoluta, con la plenitud de primogenitura: Primogénito de Dios y, en consecuencia, primogénito sobre todas las cosas, presentes y futuras. Porque él «sostiene el universo con el poder de su palabra», él «ha llevado a cabo la purificación (o supresión) del pecado», y él, en fin, «está sentado a la diestra de la majestad de Dios en las alturas» (v.3).

Primogenitura, por tanto, de primacía suprema; pero, al mismo tiempo, primogenitura de acción salvífica. Toda la epístola a los Hebreos no hace más que desarrollar la primacía salvífica de Cristo; lo hemos expuesto en otro lugar, y en más de una ocasión hemos citado los pasajes en que se realza la semejanza de Cristo con los hombres, sus «hermanos» (Heb 2, 11.17).

Notemos, una vez más, que el título de primogénito se da a Jesucristo, al Hijo de Dios hecho hombre, ya que en todo el pasaje se trata del «Hijo en quien Dios nos habló (o nos dio la revelación) en estos últimos días», del que «llevó a cabo la purificación de los pecados y se sentó a la diestra de la majestad de Dios» (Heb 1,2-3).

G. *Resumen.*—El apelativo de «primogénito», tal como lo vemos empleado en el Nuevo Testamento, resume todo el misterio de Cristo.

Ante todo, por ser «el Hijo», en un sentido único y transcendental, está en una relación de intimidad con el Padre, que no puede ser superada ni igualada. El goza de la plena comunicación de la vida del Padre. «El Padre ha dado al Hijo todo lo que tiene... Y nadie conoce al Padre si no es el Hijo, y aquel a quien el Hijo se lo revele» (Mt 11,27). «El Padre tiene vida en sí mismo y ha dado al Hijo tener también en sí mismo vida» (Jn 5,26). «Todo lo mío es tuyo y todo lo tuyo es mío», porque todo lo recibo de ti y todo a ti lo devuelvo (Jn 17,10).

Jesucristo es necesariamente el primogénito en relación con Dios-Padre. Y, por lo mismo, también es el primogénito respecto de la creación, con supremacía universal y absoluta: sobre todos los seres y en toda la línea de la comunicación del Padre con el mundo.

Esta primogenitura en relación con el mundo ha tomado una dimensión intramundana. El es primogénito nuestro, por-

que su primogenitura transcendente se ha insertado en la limitación de una existencia semejante a la de todos los hombres hasta en la experiencia de la muerte, y se ha incorporado a la marcha fatigosa de la historia hacia Dios. Hombre como todos sus «hermanos» y sujeto a la ley de la historia, pero siempre como primogénito: Primogénito en la historia de la salvación, que en él llega a su cumbre, y primogénito en su misma muerte, porque la transforma en paso a la vida, de modo que también es primogénito en la vida inmortal surgida de la muerte.

Por consiguiente, su primogenitura no es sólo supremacía de dignidad, sino eficiencia salvífica. Es primogénito porque, haciéndose nuestro hermano, nos ha dado la posibilidad de hacernos, a su semejanza, hijos de Dios; porque habiendo alcanzado a través de su muerte la plenitud de la vida que le dio su Padre, nos da participación en la vida suya y del Padre; porque, habiendo realizado en sí todas las profecías y promesas, ha inaugurado para nosotros la consumación escatológica de la historia de salvación; porque, en fin, reconciliando en sí todas las cosas, ha devuelto a la creación su sentido y orientación «crística» primordial.

Transcendencia divina, creacional y escatológica, por una parte; y por otra, inmanencia humana e histórica con eficacia salvífica: en esto se resume el misterio de Cristo, y esto se enuncia con la palabra: «primogénito». Por ser «Primogénito», es único, y en su unicidad realiza la unidad: la unidad deseada por «el Dios del amor y de la paz» (2 Cor 13,11) y suspirada por el hombre y la creación entera (cf. Rom 8,19-20). Porque su primogenitura es la unidad que en él mismo enlaza la transcendencia divina y la inmanencia humana, es la unión que se funda en su comunión con el Padre y que establece nuestra comunión con Dios, y es la unificación que congrega en una familia a la humanidad dispersa, y orienta el cosmos desquiciado y la historia dividida hacia un solo centro de unidad, que es Dios, todo en todos. La primogenitura de Cristo es el misterio de la unidad efectuada por el Dios-hombre; y éste es el misterio de Cristo.

3. Cristo, centro unificador del universo

La primogenitura de Cristo no es solamente preeminencia legal y externa en virtud de un derecho arbitrariamente otorgado, sino óntica, existencial e interna: «Todas las cosas tienen consistencia en él» (Col 1,17). No se niega, claro está, el alcance

jurídico de su primogenitura ni la primacía moral de Jesucristo sobre todas las cosas; lo que se afirma es que el fundamento último de esta supremacía no es meramente un decreto de Dios adicional y como adventicio, sino la realidad misma del cosmos y de los hombres tal como fueron creados en Cristo, «por él y para él» (Col 1,16). Dios, que es por esencia el centro de todas las cosas, ha constituido a Cristo centro de la creación al crear el mundo en Cristo.

A. *Dos explicaciones modernas.*—De esta posición central de Jesucristo pueden darse varias explicaciones. Presentaremos aquí sucintamente dos de ellas, las que más interés han excitado entre las modernas: la evolucionística y la transcendental combinada con la evolucionística, propuestas, respectivamente, por Pierre Teilhard de Chardin y por Karl Rahner.

Ninguno de ellos pretende demostrar a priori la persona y la función de Cristo en el mundo, porque esta verdad sólo es conocida por la revelación; su intento es presentar la figura de Cristo, tal cual la admite la fe, como la culminación y, simultáneamente, superación de los fenómenos y datos que las ciencias naturales y la filosofía observan y codifican. Teilhard se fija en el proceso evolutivo; Rahner toma el punto de vista de la antropología transcendente; ambas son categorías que, en nuestros tiempos, han venido a suplantar los esquemas aristotélicos en que, desde Tomás de Aquino, se venía traduciendo la cristología.

Su limitación es la intrínseca a toda traducción, por correcta que sea: no excluye la posibilidad de otra y, además, vale tanto cuanto valga el lenguaje empleado, donde y mientras ése sea inteligible. Sus ventajas, en cambio, son múltiples: primera, su modernidad, es decir, su esfuerzo por responder, en su propio terreno, a los problemas de fe que acucian al hombre de hoy; segunda, su concepción dinámica del mundo y de la historia, superando la estrechez de una consideración esencialista y estática; tercera, y derivada de las anteriores, su eficacia para disipar la sospecha de mito, que podía inspirar una contemplación meramente dogmática del misterio de Cristo.

En el fenómeno de la evolución biogenética, Teilhard descubre una línea ascendente hacia la auto-conciencia, con una tendencia convergente hacia una auto-conciencia social, de modo que el fenómeno social es la culminación del proceso biológico evolutivo. La evolución, pues, lleva a la personalización y, más allá de ella, a la socialización. Esta, sin embargo, depende ya de la libertad del hombre, que en adelante dirige su misma evolución. Para asegurar el resultado de este im-

pulso hacia una totalización, no de totalitarismo mecanizante, sino de unificación personalizadora, trabaja una fuerza, que emerge del fondo mismo de la personalidad humana, y que se llama amor; pero este amor, para no dispersarse y esfumarse, necesita un término adonde dirigirse, que, por fuerza, ha de ser una persona amante y amable, presente y operante ya en el momento actual, como punto de atracción de todo el proceso evolutivo.

Hasta aquí se puede llegar partiendo del fenómeno de la evolución como dato científico y pasando a una hipótesis filosófica que postula un punto «Omega» personal.

No vamos aquí a hacer la apología de Teilhard ni a señalar las lagunas, y aun, tal vez, incoherencias, de su teoría; ni siquiera hemos podido exponerla en detalle.

Anotemos nada más que, de esta explicación del universo por medio de una teoría apoyada únicamente en esas bases, no puede deducirse la identificación del punto «Omega» con el Jesucristo de los evangelios o de las epístolas paulinas. El misterio de Cristo se acepta sólo por la revelación; pero sí puede integrarse en la estructura evolucionística como la explicación y la garantía de éxito de su proceso: una explicación y garantía insertadas en él gratuita y sobrenaturalmente por Dios. Jesucristo se integra en el proceso evolutivo como una energía, que desde dentro del mismo lo empuja hacia su término «en Cristo Jesús» en la parusía: encarnación, resurrección y parusía encuadran en la corriente de la evolución, y al mismo tiempo le dan un sentido insospechado: la cosmo-génesis es cristo-génesis, camina hacia la «plenitud de Cristo», de que habla Pablo. El dato revelado, lejos de contradecir o estar al margen del proceso de evolución, admitido hoy día por la ciencia, lo explica sublimándolo.

Como es sabido, Teilhard no perfiló del todo su síntesis ni incorporó en su sistema todos los elementos que habría que tomar en cuenta. A pesar de estas deficiencias y de los puntos vulnerables que ofrece a una crítica científica, filosófica y teológica, nadie niega que en su teoría hay atisbos geniales, dignos de ulterior estudio y afinamiento. El principal nos parece ser el de haberse esforzado por acoplar con la concepción dinámica de un mundo que marcha en busca de su superación indefinidamente mayor y mayor, la idea paulina de Cristo «primogénito de la creación».

Rahner aborda el tema desde el punto de vista filosófico-teológico; sin entrar en el análisis del proceso de la evolución,

no tiene dificultad en repensar la cristología dentro del cuadro de una concepción evolucionista del cosmos, aunque lo hace con independencia de los teoremas teilhardianos.

No podemos aquí seguirle por todos los meandros de su pensamiento, y nos resignamos a resumirlo, aun con el peligro inevitable de empobrecerlo.

El mundo hay que concebirlo como uno, no sólo con una unidad externa, por razón de su causa única, el único Dios creador, sino también con una unidad interna al mismo mundo, que se manifiesta en la unidad del hombre, espíritu-materia. Por otra parte, el mundo tiene una historia, y ésta implica un devenir, no sólo de variación de formas, sino, además, de superación: un plus-devenir, que no es la añadidura de algo venido de fuera, sino de perfeccionamiento óntico interior, por una fuerza interna al mismo mundo. Este plus-devenir del cosmos alcanza, en su auto-superación y auto-transcendencia, la frontera de la auto-presencia y auto-posesión, de la conciencia y de la libertad, del espíritu y de la persona, que transcienden la materia, pero no pueden desentenderse de ella: la evolución llega a su meta en la historia del hombre, y en ésta se continúa, transcendida y absorbida por la historia del espíritu.

Pero la fuerza que empuja el mundo hacia su auto-transcendencia no puede ni arrancar del cero absoluto de la nada ni identificarse con el ser absoluto; porque ni de la nada puede nacer nada ni el ser absoluto es capaz de un devenir. Esto es lo que enuncia el dogma de la creación: Dios, el ser absoluto, es el fundamento de esa fuerza auto-transcendente interna al cosmos. De aquí se comprende que la auto-presencia y auto-posesión del cosmos en el espíritu continúa, por su mismo impulso, hacia una plenitud siempre más consciente y libre, siempre más cercana a su fundamento último e infinito, Dios. La fe nos enseña que esta cercanía, indefinidamente mayor y mayor, tiene su meta, por designio gratuito de Dios, en la auto-comunicación de Dios a la creatura espiritual y, en ella, al cosmos.

Ahora bien, presuponiendo que la auto-conciencia del cosmos, para no dispersarse en una multiplicidad destructora de su unidad, comporta necesariamente la intercomunicación de los sujetos espirituales, se vislumbra que la auto-comunicación de Dios se dirigirá a la libertad de esos sujetos espirituales, no a-cósmicamente a cada libertad aislada, sino en una historia común; por tanto, habrá que pensarla realizada en una subjetividad espiritual dentro de la historia, en la cual la auto-comu-

nicación de Dios se da en forma insuperable e irrevocable. Esto es lo que sucede por la encarnación o unión hipostática del Logos con una naturaleza individual humana dentro de la historia del hombre y del cosmos.

Pero la encarnación no hay que entenderla solamente a modo de una cumbre, la más alta de las escaladas por el impulso auto-transcendente del cosmos—y escalada una sola vez—, sino que es la única cumbre hacia la que tiende el cosmos como a su destino, realizable en virtud del gratuito designio de Dios; de modo que en esa cumbre única llega el cosmos a su máxima auto-conciencia y auto-posesión en la máxima cercanía a su fundamento último e infinito, y de esa cumbre suprema se deriva toda la auto-comunicación de Dios al cosmos; porque la encarnación es la autocomunicación absoluta de Dios en Cristo «para nosotros y para nuestra salvación».

Quedan todavía por esclarecer muchos puntos, que en este esbozo brevísimo no podemos desarrollar más; aquí nos hemos reducido a trazar las líneas generales que puede seguir una cristología pensada dentro de una concepción evolutiva del mundo o una cristología traducida en categorías evolucionísticas.

Estas ideas podrían compendiarse, siguiendo a Riedlinger, en las siguientes fórmulas: el cosmos sólo puede estar en sí, volver sobre sí, poseerse a sí mismo, en un ser espiritual insertado en el mundo; pero la máxima auto-conciencia y auto-posesión personal del cosmos no puede verificarse en la multiplicidad de los sujetos espirituales, sino sólo es inteligible como verificada en un único sujeto espiritual; este sujeto espiritual deberá, por una parte, incorporar en sí la limitación espacio-temporal del ser singular, y poseer por otra parte, la universalidad propia del espíritu, que por su esencia tiende a serlo todo; esto es lo que en una forma insuperable encontramos en Jesucristo, el Dios-hombre. Desde él adquiere el cosmos y su historia, a partir de los comienzos de la evolución hasta llegar a la historia de la cultura, un sentido y una razón de ser.

Cuál hubiera sido la meta de la evolución y de la historia en un mundo sin Cristo, nos es imposible definirlo a priori. Pero ese mundo no existe; y en el que Dios de hecho ha creado, Cristo es la meta y la cumbre, el centro que explica y realiza para el mundo su sentido: en él y por él llega el cosmos a su auto-conciencia y auto-posesión auténtica en el acercamiento máximo a su último fundamento, Dios.

Cristo, pues, es el sentido y la razón de ser de este mundo, y «en él tienen consistencia todas las cosas»: no como en una fuerza que «desde fuera» las mantenga en la existencia, sino como su sentido interno «desde dentro»; porque Dios ha creado un mundo destinado a la auto-comunicación personal del mismo Dios, que sólo se hace posible al mundo mediante la entrada de Dios en el cosmos y en su historia: mediante la encarnación del Hijo. La encarnación, por lo tanto, es la meta y el culmen hacia donde se dirige el cosmos desde los primeros pasos de su evolución; y esta meta y culmen, que es el sentido del cosmos, da su unidad interna y su coherencia y consistencia a este nuestro mundo: es su centro teo-céntrico.

B. *El Cristo cósmico.*—Esto es lo que quiere expresar esa frase que, en los albores de esta edad cósmica, se ha puesto de moda: «el Cristo cósmico».

Sinceramente, no quiero disimular mi alergia hacia esta fórmula, que puede encubrir un equívoco. Cierto, las dimensiones cósmicas, sólo mensurables en millares de años de luz, y los pasos ingentes de una evolución gigantesca que desde la materia primitiva asciende hasta el espíritu consciente y libre, hieren nuestra imaginación; pero no podemos consentir que se altere la escala de los valores poniendo la cantidad por encima del sentido de la realidad. No es el cosmos el que engrandece a Cristo, sino Cristo es quien ennoblece al cosmos; porque el cosmos adquiere su valor y sentido por su relación a Cristo, no al revés. Con otras palabras: Cristo da sentido al mundo, no el mundo a Cristo. Más que «Cristo cósmico» preferiríamos decir «cosmos crístico»; no modifica ni adjetiviza el cosmos a Cristo, sino, a la inversa, es modificado y sustantivado por Cristo.

«Cristo cósmico» no puede sugerir una interpretación de Cristo en servicio de una cosmología o cosmogonía, sino que significa la interpretación del cosmos en el contexto de la teología, a saber, de las relaciones del cosmos y del hombre con Dios en y por Jesucristo. La encarnación, la muerte y resurrección de Jesucristo y su soberanía sobre el cosmos no representan una ganancia para Cristo, sino para el cosmos; porque, gracias a la encarnación y muerte y señorío de Cristo, la creación entera ve escalada la cima, hacia la que penosamente trepaba sin poder superarla por sus propias fuerzas; y su sujeción a la corrupción y vanidad y sinsentido, en que estaba encadenada por el pecado, la ve transformada en la libertad y gloria del Hijo de Dios, que se dilata a todos los hijos de Dios y en ellos a toda la creación (cf. Rom 8,19-21).

«El Señor (Jesucristo)—ha dicho el concilio Vaticano II—es el fin de la historia humana, punto de convergencia hacia el cual tienden los deseos de la historia y de la civilización, centro de la humanidad, gozo del corazón humano y plenitud de sus aspiraciones... Yo soy el alfa y el omega, el primero y el último, el principio y el fin (Ap 22,12-13)» (GS 45). Sí, Cristo es la meta y cumbre hacia donde se dirige toda la historia de la salvación, la historia de la humanidad y la evolución del cosmos; meta, cumbre y centro de la creación. El es el sentido y la razón de ser de todas las cosas, que les da consistencia desde el interior mismo de la creación y de la historia. Pero lo es «para la misma creación», «por nosotros y por nuestra salvación», que es la vuelta nuestra y del cosmos al Dios que nos creó. Sin embargo, «la creación gime aún con dolores de parto, en la esperanza», hasta el momento en que logre su consumación, su plenitud en Cristo, su incorporación completa en la unidad definitiva en el cuerpo, en la persona real divino-humana de Jesucristo, su Cabeza, su «Mediador», su «Primogénito», su centro teocéntrico.

C. *Cristo-centrismo teo-céntrico.*—Centro teo-céntrico, repetimos; porque el cristo-centrismo no se opone ni se sustituye al teo-centrismo; Cristo no suplanta al Padre. Todo lo que Cristo es y tiene viene del Padre y vuelve al Padre, de modo que podríamos definir a Cristo, con una fórmula absolutizante, como «el venir desde el Padre y volver al Padre», porque esto es ser Imagen, y Efigie, y Palabra y, en fin, Hijo y Primogénito del Padre. «Sois de Cristo, pero Cristo es de Dios», dirá Pablo (1 Cor 3,23).

Observamos que en el NT nuestra relación con Dios se expresa con las mismas partículas con que se enuncia la relación con Cristo: «en», «por», «para» (en griego: *en, diá, eis*): sólo se reserva para el Padre la partícula «de» «desde» *(ex)*, que designa el «principio sin principio», y para Cristo la partícula «con» *(syn)* que señala nuestra conexión con él como Cabeza, Mediador y Primogénito nuestro.

«Un solo Dios, el Padre, de *(ex)* quien proceden todas las cosas y para *(eis)* quien somos nosotros; y un solo Señor, Jesucristo, por *(diá)* quien son todas las cosas y nosotros por *(diá)* él» (1 Cor 8,6). Dios-Padre «por *(diá)* quien son y para *(diá)* quien son todas las cosas» (Heb 2,10). «Todo fue creado en *(en)* él (Cristo)... por *(diá)* él y para *(eis)* él» (Col 1,16). «Dios-Padre... nos bendijo... en Cristo..., nos eligió en él... destinándonos a la adopción filial por *(diá)* Jesucristo...» (Ef 1,3-12). «Nuestra vida está escondida con

(syn) Cristo en *(en)* Dios» (Col 3,3). «Hemos muerto con *(syn)* Cristo y... viviremos con él» (Rom 6,8). Dios «nos ha con-vivificado con Cristo... y con-resucitado y co-asentado en los cielos en Cristo Jesús» (Ef 2,5-6). Así, lo mismo que se dice que «en Dios tenemos la vida, y el movimiento y el ser» (Act 17,28), se dice también, y Pablo lo repite continuamente, que vivimos y somos «en Cristo».

«El Dios del amor y de la paz» no es sembrador de desorden, sino creador de unidad (cf. 2 Cor 13,11; 1 Cor 14,33). Desde el principio creó un mundo en unidad y, dentro del mismo cosmos, puso un centro unificador, una fuerza que «recapitulase» y mantuviese unidos todos los seres de la creación: Jesucristo (cf. Ef 1,10). El proceso evolutivo podrá tener fallos y retrocesos; la libertad del hombre podrá romper con su pecado la unidad inicial del universo. Pero no podrá anular la energía unificadora del que Dios ha establecido como «Mediador único» y como «Primogénito de todas las criaturas» (cf. 1 Tim 2,5; Col 1,15). El destruirá el muro de separación, hará las paces entre los que están cerca y los que se hallan lejos (cf. Ef 2,15.17). Su persona es, por sí misma, lazo de unión; sólo que, en este mundo desquiciado y disgregado, la obra de reconciliación y re-unión hizo necesaria la cruz (cf. Ef 2,16).

El empeño de unidad en la complejidad, las ansias de paz social en la autonomía individual, o sea las aspiraciones de la evolución inconscia y de la libertad consciente alcanzan la meta de sus deseos en virtud de la cruz de Jesucristo. Desgarrado por el dolor y la muerte en este mundo desintegrado, él pacificó entre sí todas las cosas y las pacificó con Dios (cf. Col 1, 20; Rom 5,10), enderezándolas de nuevo hacia su centro, que es Dios.

4. El misterio de Cristo y el misterio del hombre[9]

«En nuestros días—ha dicho el concilio Vaticano II—, el género humano... se formula con frecuencia preguntas angustiosas sobre la evolución presente del mundo, sobre el puesto y la misión del hombre en el universo, sobre el sentido de sus esfuerzos individuales y colectivos, sobre el destino último de las cosas y de la humanidad» (GS 3). A esos interrogantes que nos acucian, el concilio, sintiéndose solidario de «los gozos y esperanzas, así como de las tristezas y angustias de los hombres de nuestro tiempo» (GS 1), ha ofrecido la respuesta que aporta la revelación, y se dirige a todos los hombres «para

esclarecer el misterio del hombre bajo la luz de Cristo, Imagen de Dios invisible y Primogénito de toda la creación»; porque «la Iglesia cree... que la clave, el centro y el fin de toda la historia humana se hallan en su Señor y Maestro» (GS 10); es decir, la solución de aquellos problemas apremiantes se condensa en la persona de Jesucristo. El concilio, aunque no hace una exposición sistemática del misterio de Cristo, se refiere a él repetidamente, en la persuasión de que «el misterio del hombre se esclarece en el misterio del Verbo encarnado» (GS 22).

No vamos aquí a seguir toda la constitución pastoral «sobre la Iglesia en el mundo actual», en las múltiples y detalladas aplicaciones a las cuestiones del tiempo presente; queremos solamente señalar una idea básica allí enunciada, que esperamos nos ayudará a comprender mejor el misterio de Cristo en su síntesis.

A. *Cristo re-integra al hombre.*—Partimos, como el concilio, de la consideración del hombre de hoy con los problemas que le acosan.

El hombre descubre en su misma naturaleza unas riquezas inmensas y unas potencialidades incalculables, se siente «rey de la creación» y señor de su propio destino; ligado por su misma materialidad a un punto determinado del tiempo y del espacio, abarca, con todo, por su espiritualidad, todos los espacios y todos los tiempos; y por su libertad es el forjador de su futuro tanto individual como colectivo. Pero esta misma riqueza y potencialidad suya le coloca ya en una situación compleja y tensa, agravada por esa realidad deletérea que se llama «pecado»; porque «el pecado merma al hombre, impidiéndole lograr su propia plenitud» (GS 13).

La tragedia del hombre, efecto del pecado, puede resumirse en una palabra: la desintegración de esa unidad, cuyo símbolo y cristalización había de ser precisamente el hombre. Desintegración de la unidad interna del individuo, de la unidad materia-espíritu; desintegración de la unidad social, que en la unidad del género humano había de sublimar la unidad radical del cosmos; desintegración, en fin, de la unidad transcendente del hombre, entre su existencia temporal y su destino eterno, entre su limitación creatural y su apertura hacia Dios Creador. De esta desintegración, que corroe al hombre en todos los niveles de su existencia, proceden todos los enigmas, cuya solución busca él a tientas afanosamente.

Pues bien, el misterio de Cristo es el misterio de la integración. En primer lugar, Jesucristo es, en sí mismo, la unidad,

«inconfusa, pero inseparable», irrompible e irrevocable, de Dios con el hombre, el lazo indisoluble entre el Creador y la creatura: el Dios-hombre. «La razón más alta de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la unión con Dios. Desde su mismo nacimiento, el hombre es invitado al diálogo con Dios» (GS 19). Esta unión y este diálogo con Dios se han realizado de una manera insuperable en Jesucristo, el Hijo de Dios hecho hombre: como hombre, sabe que el amor del Padre lo ha elevado a la dignidad de Hijo, uniéndolo personalmente con el Unigénito del Padre; reconoce libremente ese amor y se confía por entero a Dios, su Padre (cf. ibíd.). Jesucristo es así «el hombre perfecto», que vive en la unión y diálogo con el Padre, mostrándonos y haciéndonos posible esta altura sublime de la dignidad humana; porque por él logramos «el poder de llegar a ser hijos de Dios» (Jn 1,12), en unión y diálogo con Dios como Padre nuestro: «Mi Padre y vuestro Padre» (Jn 20,17).

En Jesucristo se ha realizado la unidad transcendente entre la limitación de la creatura y su apertura al Creador; es lo que se llama «la unión hipostática». Y por Jesucristo se ha hecho posible al hombre su integración transcendente en la unión y diálogo con Dios como Padre; es lo que se llama «la filiación adoptiva».

Junto con la integración transcendente por la unión de la creatura con su Creador, Cristo ha operado la integración, transcendente también, entre la limitación temporal y los anhelos de supervivencia indefinida. «El máximo enigma de la vida humana es la muerte... Su máximo tormento es el temor de la desaparición perpetua». Porque «con instinto certero se resiste a aceptar la perspectiva de la ruina total y del adiós definitivo». Pero «toda imaginación fracasa ante la muerte» (GS 18). Pues bien, «por Cristo y en Cristo se ilumina el enigma del dolor y de la muerte... Cristo resucitó y con su muerte destruyó la muerte, y nos dio la vida» con su resurrección; porque el hombre, «asociado al misterio pascual, configurado con la muerte de Cristo, llegará, corroborado por la esperanza, a la resurrección» (GS 22). «Cristo resucitado ha ganado para el hombre la victoria, liberándolo de la muerte con su propia muerte». Dios resucitó de la muerte a Jesucristo y le dio la plenitud de vida junto al Padre; pero, al resucitar a Jesucristo, «Dios ha llamado y llama al hombre a adherirse a él con la total plenitud de su ser en la perpetua comunión de la incorruptible vida divina» (GS 18).

En tercer lugar, el misterio de Cristo es el misterio de la integración social del hombre. «Dios ha querido que los hombres constituyan una sola familia... Todos han sido creados a imagen y semejanza de Dios..., y todos son llamados a un solo e idéntico fin, esto es, Dios mismo» (GS 24). Y donde el pecado sembró la discordia y el odio entre los hombres, «el Hijo de Dios encarnado, Príncipe de la paz, reconcilió con Dios a todos los hombres por la cruz, y reconstituyendo en un solo pueblo y en un solo cuerpo la unidad del género humano, dio muerte al odio en su propia carne; y después del triunfo de su resurrección, infundió su Espíritu de amor en el corazón de los hombres» (GS 78). Estas palabras del concilio son eco de las frases de Pablo: «Al presente, en Cristo Jesús, los que estabais alejados os habéis acercado, en virtud de la sangre de Cristo. Porque él es nuestra paz; él fue quien de los dos pueblos hizo uno, demoliendo el muro que los separaba, destruyendo la enemistad..., de modo que en sí mismo los crease como un solo hombre nuevo, estableciendo la paz, dando muerte al odio y reconciliándolos con Dios unidos en un solo cuerpo (en su propia persona) por su (muerte en la) cruz. Y así vino a evangelizarnos la paz, paz a los que estaban lejos y a los que estaban cerca, para que todos, unidos en un solo Espíritu, tengamos acceso al Padre (único)» (Ef 2,13-18). En efecto, Cristo murió por todos los hombres, para unirlos a todos en un solo pueblo y una sola familia: «Primogénito entre muchos hermanos, constituye, después de su muerte y resurrección, con el don de su Espíritu, una nueva comunidad fraterna entre todos los que con fe y caridad le reciben; esto es, en su Cuerpo, que es la Iglesia» (GS 32).

En fin, el misterio de Cristo es el misterio de la integración del hombre dentro de sí mismo. La antinomia entre materia y espíritu, con todas sus múltiples derivaciones, encuentra una solución inesperada en la antinomia llevada al extremo de «el Verbo se hizo carne» (Jn 1,14): el Hijo de Dios, Dios verdadero, hecho hombre con toda la corporalidad material humana, «sin confusión y al mismo tiempo sin separación». «En la unidad de un cuerpo y un alma, el hombre, por su misma corporalidad, es una síntesis del universo material, de manera que éste, por medio del hombre, puede alcanzar su más alta cima y levantar la voz para alabar libremente a Dios» (GS 14). Esta cima, que se desmoronaba por el pecado y la lucha entre la materia y el espíritu, ha sido alzada de nuevo y sublimada hasta alturas insospechadas cuando el Hijo de Dios hizo personalmente suya una unidad individual humana de cuerpo y

alma, y en su misma condición corporal, con su natividad y su crecimiento, con su trabajo y fatiga, con sus alegrías y su dolor, con su sangre derramada y su cuerpo crucificado, glorificó al Padre.

Concluyamos este apartado con otro párrafo del concilio: «Para establecer la paz y comunión del hombre con Dios, y para armonizar fraternalmente la sociedad de los hombres..., Dios decretó entrar en la historia de los hombres de un modo nuevo y definitivo, enviando a su Hijo en nuestra carne, para arrancar por su medio a los hombres del poder de las tinieblas y de Satanás, y reconciliar el mundo consigo en Cristo..., a fin de instaurarlo todo en él» (AG 3).

B. *Mandamiento nuevo y ser nuevo.*—El misterio de Cristo es, pues, el misterio de la re-integración de todas las cosas. «El Verbo de Dios, por quien fueron hechas todas las cosas, se hizo hombre, para que, hombre perfecto, salvara a todos y recapitulara todas las cosas» (GS 45). Como hombre perfecto, «manifiesta el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación» (GS 22), presentando y realizando en sí mismo para el hombre la integración plena, dentro del mismo hombre, dentro de la sociedad humana, dentro del universo, y transcendentalmente más allá de la historia en la unión eterna con el Padre. Por eso Jesucristo, que es en sí mismo la síntesis del universo y la unión de la criatura con el Creador, es «el fin de la historia humana, el punto de convergencia hacia el cual tienden los deseos de la historia y de la civilización, el centro de la humanidad, el gozo del corazón humano y la plenitud total de sus aspiraciones»; y así, todos los hombres, en la luz de la fe en Cristo o en la penumbra de los anhelos por la verdad, la justicia y la paz, caminamos hacia Cristo, «caminamos como peregrinos hacia la consumación de la historia humana, la cual coincide con el amoroso designio de Dios de 'restaurar (o recapitular) en Cristo todo lo que hay en el cielo y en la tierra' (Ef 1,10)» (GS 45).

Y con esto recapitulamos las ideas expuestas en este artículo. El misterio de Cristo es el misterio de la unidad en Cristo: unidad «sin confusión y sin separación», sin nivelación y sin disgregación: Mediador en inmediatez divina y humana, Primogénito de muchos hermanos al par que Unigénito del Padre, centro de la creación y de la historia. Por serlo, es también la revelación al hombre del misterio del hombre, y al mismo tiempo es la destrucción del «misterio de iniquidad», del pecado y del desorden (cf. 2 Tes 2,7; 1 Jn 3,4). Materia y espíritu, naturaleza y persona, individuo y comunidad, lo pro-

fano y lo sacro, lo temporal y lo eterno, lo natural y lo sobrenatural, criatura y Dios, se aúnan en Cristo y efectúan de una manera insuperable e irreversible la recapitulación de todas las cosas y la integración del hombre en sí mismo, en la comunidad humana y en la historia.

Este fue el testamento de Jesucristo, compendiado en su «mandamiento nuevo» de amor fraternal universal (Jn 13,34; Mt 5,44, etc.) y en su plegaria final al Padre, por la unidad de todos los hombres (Jn 17,21). «El Señor, cuando ruega al Padre 'que todos sean uno, como nosotros también somos uno', abriendo perspectivas cerradas a la razón humana, sugiere una cierta semejanza entre la unión de las personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y en la caridad. Esta semejanza demuestra que el hombre, única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí misma, no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo» (GS 24). Así fue la plenitud de Jesucristo, que llegó a su cumbre al dar su vida en redención por todos los hombres. «Todos los hombres, dotados de alma racional y creados a imagen de Dios, tienen una misma naturaleza y un mismo origen»; y todos, «redimidos por Cristo, gozan de una misma vocación y de idéntico destino divino» (GS 29).

No puede tener Cristo otro deseo más que la unión de todos los hombres con el Padre; porque su misión y, más todavía, su mismo ser de Dios-hombre, es mediación y primogenitura, es unificación, vertical de los hombres con Dios y horizontal de los hombres entre sí: misterio de unidad.

El mandamiento nuevo no es una ley positivista, sino simplemente la traducción ética de una definición óntica. Cristo no impone un mandamiento nuevo sin conferir un ser nuevo. El nuevo ser, el «hombre nuevo», es el creado en el mismo Cristo: el hombre en comunión vertical con Dios y horizontal con los hombres, interna y social, inmanente y transcendente.

Pero este nuevo ser del hombre es, como a otro propósito dijimos, *ser en devenir*, en tensión dialéctica entre lo que se es, como en embrión, y lo que se debe ser en perfección y plenitud. El principio de plenitud del nuevo ser es el mismo Cristo, que para ello nos ha dado su Espíritu: el Espíritu que corona la unidad de Padre e Hijo, porque es el lazo de amor de entre ambos. El mismo Espíritu se derrama sobre los hombres para crear en ellos la unidad. Donde reina el Espíritu de Cristo, la unidad es irrompible; si bien es *unidad en devenir*, en tensión

dialéctica hasta que se transforme en su plenitud escatológica (cf. Ef 2,21-22; 4,1-6.12.16).

Ser en devenir, unidad en tensión; porque «el misterio de iniquidad», que es «mentiroso y homicida», sembrador de discordia y desintegración, sigue trabajando en el mundo, empeñándose en subyugárselo sometiéndolo a «la vanidad» (cf. Jn 8, 44; Rom 8,20; 1 Tes 2,7). Es el anticristo, que niega a Jesucristo venido en carne (1 Jn 2,18.22; 4,2-3) y forcejea, de este modo, por romper la unidad del hombre y del mundo, desalojando del corazón del hombre a aquel que es el centro de unidad.

Nuestro deber es emplear todas nuestras energías «a fin de que todos concurramos en la unidad de fe y de conocimiento del Hijo de Dios (Jesucristo como Dios-hombre) y constituyamos el hombre perfecto en madurez, que realiza la plenitud de Cristo» (Ef 4,13), hasta llegar a la consumación final, en la que «hijos en el Hijo, clamemos en el Espíritu: *Abbá!*, ¡Padre!» (GS 22).

ARTÍCULO 3

LA COMUNICACION DEL MISTERIO POR OBRA DEL ESPIRITU

1. *El Espíritu da a conocer el misterio.*
2. *El Espíritu hace vivir el misterio.*
3. *Al Padre por Cristo en el Espíritu.*

BIBLIOGRAFIA

H. MÜHLEN, *Der Heilige Geist als Person in der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund.*

«Por Cristo tenemos acceso al Padre en un mismo Espíritu» (Ef 2,18).

Hemos oído decir a Juan que «aún no había Espíritu, porque Jesús todavía no había sido glorificado» (Jn 7,39). No es que el Espíritu Santo hubiese estado ocioso durante los siglos precedentes a la resurrección del Señor; pero su actividad podríamos decir que se había reducido a mover desde fuera, sin llegar a morar dentro de la comunidad de los que en la fe esperaban el advenimiento del Enviado de Dios.

La presencia permanente del Espíritu comenzó con la venida de Jesucristo: él estuvo desde el primer momento «lleno del Espíritu» «sobre toda medida» (cf. Lc 1,35; 4,1; Jn 3,34); de ello daban testimonio sus palabras y sus milagros, su vida toda y su misma muerte, sufrida «por voluntad del Padre, con la cooperación del Espíritu Santo», como se reza en la liturgia de la misa; precisamente esta plenitud de Espíritu en Cristo nos hace percibir que su filiación respecto de Dios es superior a toda otra filiación concedida a los hombres. Pero la presencia del Espíritu todavía estaba encerrada en solo Jesús, hasta aquella «hora» en que él «entregó el espíritu» o «el Espíritu», y de su costado herido manó sangre y agua, y apenas resucitado sopló sobre sus apóstoles dándoles el Espíritu Santo (cf. Jn 19,30.34; 20,22); desde ese momento, cuya culminación espléndida fue Pentecostés, el Espíritu «mora» permanentemente entre los hombres (cf. Jn 14,16-17).

Con esto podemos entender la parte que toca al Espíritu Santo en el misterio de Cristo. El ni envía ni se encarna; pero coopera, tanto con el Padre, que envía a su Hijo por amor,

como con el Hijo, que, hecho hombre, lleva a cabo por amor la obra encomendada por el Padre. Respecto de nosotros, su acción propia es la de comunicarnos y, bajo este aspecto, completar y consumar el misterio de Cristo en nosotros. No es que añada algo que faltase en el misterio mismo, sino que nos lo acerca, nos lo interioriza, nos lo hace creer y vivir. El nos ayuda a aceptar el misterio con la fe, en cuanto ésta es asentimiento intelectual y libre a la verdad del misterio; y con esa misma fe, en cuanto ésta es entrega personal a Cristo y por él al Padre, el Espíritu nos hace incorporarnos vitalmente al misterio. Porque «en el Espíritu tenemos acceso al Padre por Cristo» (Ef 2,18). Esto es lo que hemos querido indicar en el título y lo que vamos a desarrollar en este artículo.

1. El Espíritu da a conocer el misterio

En el discurso de la última cena, Jesucristo promete el envío del «otro Paráclito», a quien designa como «Espíritu de la verdad» (Jn 14,17; 15,26; 16,13). «La verdad» de que aquí se trata no es una doctrina filosófica o moral, sino el misterio revelado por Dios, o sea el misterio mismo de Cristo, en el que Dios se ha manifestado a sí mismo y ha hecho patente su designio salvífico en Cristo. El primer elemento, pues, de la acción del Espíritu Santo es dar a conocer el misterio de Cristo.

Desde los tiempos antiguos, cuando el misterio, durante largos siglos y generaciones, estaba todavía envuelto en silencio y oculto a las miradas de los hombres (Rom 16,25; Ef 3,3; Col 1,26), el Espíritu Santo había movido a los profetas para que entreviesen y prenunciasen para provecho nuestro los sufrimientos y la gloria de Cristo, que ahora predican paladinamente los mensajeros del Evangelio (2 Pe 1,21; 1 Pe 1,10-12). Esta declaración del misterio había sido sólo fragmentaria y esporádica, aunque multiforme (Heb 1,1), hasta el día en que se dio el Espíritu de una manera interna y permanente en la Iglesia, conforme a la promesa de Jesucristo (Jn 14,17).

«El Paráclito, el Espíritu Santo, que el Padre enviará en mi nombre, él os enseñará todo y os traerá a la memoria todo lo que os he dicho» (Jn 14,26). «El Espíritu de la verdad, cuando venga, os guiará hacia la verdad entera» (Jn 16,13). El misterio de Cristo era de tal profundidad y de tal amplitud en su sentido y alcance, que Jesús no podía hacérselo comprender en su totalidad a sus discípulos; porque el misterio establecía un nuevo orden de cosas que ellos no eran aún capaces de entender. El Espíritu tendrá la misión de anunciarles y declararles

la nueva economía de salvación que va a desarrollarse a partir de la resurrección y exaltación de Jesucristo (Jn 16,13-14).

Para esto era necesaria su intervención. La razón nos la explica Pablo: el misterio de Dios relativo a nuestra salvación «Dios nos lo ha revelado por su Espíritu; porque el Espíritu escruta todo, aun las profundidades de Dios... Nadie conoce los secretos de Dios si no es el Espíritu de Dios». La consecuencia es que el gran misterio de Dios, que es Jesucristo, no puede ser entendido más que por quien esté lleno del Espíritu de Dios: no por el hombre «psíquico», que razona con las fuerzas solas de su inteligencia humana, sino por el hombre «espiritual» enseñado por el Espíritu de Dios (1 Cor 2,10-14).

Precisamente el Espíritu Santo se ha dado a la Iglesia interna y permanentemente para que pueda penetrar en toda su profundidad y amplitud «la verdad» del misterio de Cristo. Y la Iglesia pide al Padre, confiada en la promesa del Hijo, que nos envíe su Espíritu para que éste nos introduzca en toda la verdad del misterio de Cristo [1].

Del mismo Nuevo Testamento podemos tomar dos ejemplos de esta actividad del Espíritu Santo en guiar a la Iglesia hacia la inteligencia del misterio de Cristo.

El primero lo encontramos en el contexto en que Pablo acaba de exponernos la necesidad de la dirección del Espíritu Santo: la cruz de Cristo es un escándalo para los judíos y una locura para los gentiles; sólo el creyente descubre allí el poder y la sabiduría de Dios; pero esta inteligencia de la potencia y sabiduría misteriosas de Dios es posible únicamente al hombre «espiritual», enseñado por el Espíritu del mismo Dios (1 Cor 1,21-25.30-31; 2,6-16).

El otro ejemplo es la decisión doctrinal y pastoral de la primera asamblea conciliar en la historia de la Iglesia, el llamado «concilio apostólico» o «concilio de Jerusalén». Implicada en una cuestión práctica se encerraba una tesis doctrinal: la del valor salvífico de la redención de Jesucristo y de la fe en el Señor, en su relación con la «economía» del Antiguo Testamento. El Espíritu Santo había ya dado a entender la eficacia salvadora de la fe independientemente de las instituciones israelíticas, al difundirse sobre paganos creyentes, como Cornelio (Act 10,44-47; 11,15-17). «Dios, conocedor de los corazones, ha dado testimonio en favor de ellos—los paganos que han oído la buena nueva y han abrazado la fe—dándoles el Espíritu Santo como a nosotros, los venidos del judaísmo; Dios no ha hecho distinción entre ellos y nosotros, purificando

[1] Oración de la misa de confirmación, formulario C.

sus corazones por la fe» (Act 15,7-9). Aleccionados por la efusión del Espíritu sobre los que no estaban ligados a la raza y a la ley judaica, «los apóstoles y los ancianos» se dirigen «a los hermanos venidos de la gentilidad» con aquellas palabras solemnes: «Ha parecido al Espíritu Santo y a nosotros no imponeros ninguna carga» de las que incluía la sujeción al régimen de la antigua alianza, fuera de ciertas prescripciones, provisionales y locales, sugeridas por una prudencia pastoral (Act 15, 28). El Espíritu Santo ha guiado a la Iglesia a percibir el sentido universalista del misterio de Cristo, que es el misterio de la reconciliación de todos los hombres con Dios, sin distinción entre griego o judío, bárbaro o escita, esclavo o libre, porque todos son uno en Cristo, y Cristo es uno en todos (Col 3,11; Gál 3,28; Ef 2,14-16).

La fe en el misterio de Cristo y su inteligencia «espiritual» llevan connaturalmente a su profesión externa en las múltiples circunstancias de la vida cristiana. Profesión de fe ante la comunidad eclesial en las reuniones litúrgicas, donde «nadie puede exclamar: Jesús es Señor, si no es bajo la moción del Espíritu Santo» (1 Cor 12,3). Profesión de fe al proclamar ante los aún no creyentes el «kerygma»: «De todo esto—de la resurrección y exaltación de Jesucristo para el perdón de los pecados—somos testigos nosotros y el Espíritu Santo, que Dios ha dado a los que le obedecen» (Act 5,31-32). Profesión de fe ante todos los pueblos, «partos, medos y elamitas, habitantes de Mesopotamia, Capadocia, el Ponto y Asia, de Frigia y Panfilia, de Egipto y de la Libia colindante con la Cirene, romanos, judíos y prosélitos, cretas y árabes», de modo que todos oyen anunciar en sus propias lenguas las maravillas de Dios, el misterio pascual que los apóstoles, llenos del Espíritu Santo, les pregonan, «conforme el Espíritu les movía a proclamar» (Act 2, 4.9-11). Profesión de fe en medio de la persecución: «No seréis vosotros los que hablaréis, sino el Espíritu de vuestro Padre el que hablará por vosotros», porque «el Espíritu os sugerirá lo que en esa ocasión habréis de decir» (Mt 10,20; Lc 12,12; cf. Act 4,8). Profesión de fe que es una acusación y una condenación del mundo incrédulo hecha en favor de Jesucristo por el mismo Espíritu (Jn 16,8-11), ante la que se sentirán vencidos los mismos perseguidores (Act 6,10). Porque «el Espíritu de verdad, enviado por el Padre, dará testimonio de mí; y vosotros también daréis testimonio», había dicho Jesús a sus apóstoles (Jn 15,26-27); y para eso se les dio «la fuerza del Espíritu Santo» que había de descender sobre ellos: para

que fuesen «testigos de Jesús en Jerusalén y en toda la Judea y Samaria, y hasta los confines de la tierra» (Act 1,8).

Al presente, también la Iglesia suplica al Señor que se digne cumplir su promesa enviando sobre nosotros su Espíritu, para que éste nos haga testigos del Evangelio de nuestro Señor Jesucristo ante el mundo [2].

2. El Espíritu hace vivir el misterio

Si la fe no es meramente una inteligencia fría del misterio, sino, además, entrega vital a la persona de Jesús, el Espíritu, que nos ha dado a conocer el misterio, será también el que nos ayude a vivirlo en la incorporación a la persona de Cristo.

Ahora bien, el misterio de Cristo es, como se explicó en el artículo anterior, el misterio de la unidad en Cristo: unidad de todos los hombres entre sí, y unidad de la comunidad humana con Dios en Cristo.

Cristo ha suprimido las diferencias: «No hay judío ni griego, esclavo ni libre, hombre ni mujer; porque en Cristo todos son uno» (Gál 3,28), nos ha dicho Pablo. Pero esta unidad requiere que, lo mismo que hay «un solo Cuerpo» de Cristo, haya también «un solo Espíritu», en virtud del cual «hay una sola esperanza al término de nuestra vocación» a «la única fe» sellada en el «único bautismo» por el Espíritu (Ef 4,3-4); porque «todos hemos sido bautizados en un único Espíritu, para formar un solo Cuerpo, tanto judíos como helenos, esclavos como libres, todos impregnados del mismo Espíritu» (1 Cor 12, 13). La diversidad misma de carismas otorgados por el Espíritu en la Iglesia, lejos de dividir, une a todos los miembros en un único cuerpo, vivificado por el único Espíritu, bajo la única Cabeza, Cristo, para gloria del único Dios (1 Cor 12,4-13).

Esta unidad de los hombres en Cristo por el Espíritu tiene como finalidad transcendente la unión de todos los hombres con el Padre, «a fin de que Dios sea todo en todos» (cf. 1 Cor 15,28), pero precisamente en cuanto que es «Padre de nuestro Señor Jesucristo», del «Primogénito en la multitud de hermanos», de modo que nosotros, hijos en el Hijo, tengamos a Dios por Padre común de todos. Por esto, porque somos «hijos de Dios», se nos ha infundido el Espíritu: «no espíritu de temor y esclavitud, sino espíritu de hijos adoptivos, que nos hace clamar: *Abbá!*, ¡Padre! Y el Espíritu (Santo) en persona une su testimonio al de nuestros corazones, testificando que, en efecto, somos hijos de Dios» (Rom 8,14-16: Gál 4,6). Así, el Espíritu Santo

[2] Colecta de la misa de confirmación, formulario B.

nos acerca e interioriza el misterio de Cristo, de modo que éste no sea solamente una realidad objetiva fuera de nosotros, sino una existencia subjetiva vivida por cada uno de nosotros dentro del Cuerpo de Cristo, que es su Iglesia, por la fuerza del Espíritu que habita en nosotros (cf. Rom 8,9).

El misterio de Cristo debe crecer en nosotros hasta la madurez de edad perfecta, que realiza la plenitud de Cristo (Ef 4,13). Y para ello nos ayuda el Espíritu: «El Espíritu viene a socorrer nuestra debilidad; porque nosotros mismos no sabemos qué hemos de pedir para nuestro bien, pero el Espíritu intercede por nosotros con gemidos inefables; y Dios, que sondea los corazones, conoce los deseos del Espíritu, conforme a la voluntad del mismo Dios» (Rom 8,26-27). «El Padre celestial da su Espíritu Santo a los que se lo piden» (Lc 11,13), y con el Espíritu nos regala su amor paterno, porque «el Padre se complace en los que le adoran en espíritu y verdad» (Jn 4,23).

Por obra del Espíritu, el misterio de Cristo va progresando en nosotros hacia aquella «plenitud» de que habla Pablo (Ef 4,13). «Nosotros mismos, que poseemos ya las primicias del Espíritu, gemimos anhelando la adopción filial consumada, la redención final de nuestro cuerpo (de nuestra personalidad íntegra); porque nuestra salvación se ha realizado sólo en esperanza» (Rom 8,23-24). Para eso precisamente se nos ha dado en arras el Espíritu a nosotros, los que suspiramos deseando que nuestra muerte sea absorbida por la vida (2 Cor 5,4-5); porque el Espíritu Santo es la garantía de nuestra herencia y de nuestra redención perfecta (Ef 1,14): «Si el Espíritu de aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en nosotros, aquel mismo que resucitó a Cristo Jesús de entre los muertos dará la vida a nuestros cuerpos mortales por su Espíritu, que en nosotros habita» (Rom 8,11). Esta redención perfecta nuestra es la que «el Espíritu y la Esposa» ansían, cuando claman al Señor: «ven». «Amén. ¡Ven, Señor Jesús!» (Ap 22,17.20).

El Espíritu Santo consuma en nosotros el misterio de Cristo, en cuanto que nos lo hace vivir ya durante nuestra peregrinación por la tierra; porque, aunque todavía no se ha revelado plenamente lo que somos, desde ahora nos llamamos y verdaderamente somos hijos de Dios (1 Jn 3,1-2), y como a hijos suyos «Dios ha infundido en nuestros corazones el Espíritu de su Hijo» (Gál 4,6). Y este mismo Espíritu, que es prenda de nuestra salvación escatológica, nos inspira «aquella esperanza que no decepciona; porque el amor de Dios ha empa-

pado nuestros corazones por el Espíritu Santo que se nos ha dado» (Rom 5,5).

La Iglesia ruega incesantemente al Señor que se digne infundirnos su Espíritu Santo, a fin de que, caminando todos en la unidad de la fe y fortalecidos con el vínculo de la caridad, avancemos hacia la medida de la plenitud de Cristo, que es la plenitud consumada eternamente del misterio de Jesucristo [3].

3. «Al Padre, por Cristo en el Espíritu»

La consideración de la estructura trinitaria del misterio de Cristo nos ha llevado a reflexionar sobre la actividad propia que en él corresponde al Espíritu Santo. Como las breves indicaciones precedentes nos lo han patentizado, ésta no añade nada al valor de la vida-muerte-resurrección de Jesús en sí mismas; pero no es un mero accesorio casi supervacáneo; porque a la esencia del misterio pertenece su interiorización en la Iglesia y en el corazón del creyente por la fe en él, y su inteligencia y aceptación vital por obra del Espíritu Santo. Sin esa interiorización eclesial e individual obrada por el Espíritu, el misterio sería inexistente para la Iglesia y para nosotros.

Pero el misterio, precisamente por ser «para nosotros y para nuestra salvación», no puede ser inexistente «para nosotros»; porque, en ese caso, no tendría razón de ser y, consiguientemente, sería inexistente «en sí mismo». El Espíritu Santo, al interiorizar el misterio en la fe y vida de la Iglesia y del creyente, hace que el misterio exista «para nosotros», y en este sentido completa la existencia del misterio «en sí mismo».

Esto nos lo hará ver más claro el contraste de la obra del Espíritu con los resultados de su ausencia. Pablo y Juan nos previenen contra los peligros de seducción de parte de un «espíritu» opuesto al Espíritu de Dios, al que apellidan espíritu del mundo o del anticristo (1 Cor 2,12; 1 Jn 4,3), espíritu de falsedad y engaño (1 Tim 4,1; 1 Jn 4,6), espíritu de incredulidad e insensibilidad (Ef 2,2; Rom 11,8); podríamos denominarlo «pseudo-espíritu» o «anti-espíritu». Este tiene sus pseudoprofetas y anti-apóstoles, que anuncian un pseudo-evangelio, distinto del predicado por los verdaderos apóstoles, y pretenden infundir en sus secuaces un anti-espíritu, contrario al que de Dios han recibido los creyentes (2 Cor 11,4).

Pues bien, los esfuerzos de ese anti-espíritu se dirigen precisamente a negar, disolver o, cuando menos, desvirtuar el misterio de Cristo. Juan nos lo expone en estos términos:

[3] Colecta de la misa de confirmación, formulario A.

«Queridos míos, no os fiéis de cualquier espíritu, sino discernidlos para cercioraros de cuál es el que viene de Dios; porque se han presentado en el mundo muchos pseudoprofetas. Reconoceréis al Espíritu de Dios en lo siguiente: es de Dios todo espíritu que confiesa que Jesucristo ha venido en la carne; y un espíritu que no confiese a Jesús (venido en carne), no es de Dios, sino que es el espíritu del anticristo... En esto conocemos el espíritu de verdad y el espíritu de error» (1 Jn 4,1-3.6). La negación de Jesús como verdadero hombre, que es la negación de la encarnación del Hijo de Dios, es negación directa del misterio de Cristo.

Juan nos recuerda además que «Dios envió a su Hijo como víctima de propiciación por nuestros pecados»; porque «Jesús, el Hijo de Dios, vino por el agua y la sangre» que brotaron de su costado herido en la cruz (1 Jn 4,10; 5,5-6; Jn 19,34): la encarnación no puede disociarse de la redención por la muerte de Jesús. También «de esto da testimonio el Espíritu que es el Espíritu de verdad» (1 Jn 5,6). En cambio, el espíritu del mundo no puede captar los dones de Dios, ni entender sus secretos, ni comprender su sabiduría escondida en la locura de la cruz (1 Cor 2,6-10); el anti-espíritu desvirtúa y vacía de sentido el misterio de la redención, buscando una salvación fuera de la única aportada por Jesucristo, «y éste crucificado» (1 Cor 1, 17-18; 2,2; Gál 5,11; Flp 3,18).

Frente al «Espíritu de verdad», que confiesa al Hijo de Dios venido en carne humana y muerto en la cruz, y que lo proclama «Señor», hay el «espíritu de error», que intenta anatematizar y destruir a Jesucristo (cf. 1 Cor 12,3); es ese espíritu que, aplicándole una frase de la epístola a los Hebreos, «pisotea al Hijo de Dios, desprecia como vulgar la sangre de la alianza e insulta al Espíritu de la gracia» (Heb 10,29). En una palabra, el anti-espíritu pone todos sus esfuerzos en destruir, si pudiese, el misterio de Cristo.

En el evangelio de Juan habla Jesucristo de ese anti-espíritu llamándolo, sin ambages, satanás: «Vosotros queréis quitarme la vida»—dice a sus enemigos—y en esto mostráis que no sois hijos de Abrahán, sino que «tenéis por padre al diablo, puesto que cumplís sus caprichos; desde el principio, él era homicida y no se mantuvo en la verdad; porque en él no hay verdad; ... él es embustero y padre de la mentira» (Jn 8,40.44). La oposición entre ambos espíritus se ha puesto aquí de manifiesto: el anti-espíritu es enemigo de Dios «desde el principio», es espíritu de mentira y de muerte, y sólo intenta destruir al mismo Cristo, que es verdad y vida para el hombre. Por el con-

trario, el Espíritu de Dios es Espíritu de verdad y Espíritu de vida en Cristo Jesús (Jn 14,17; Rom 8,2): sólo en virtud del Espíritu de Dios se completa y consuma el misterio de Cristo en la salvación de la Iglesia por la fe y vida del creyente en Cristo Jesús.

Si buscásemos la razón íntima de la necesidad de esta intervención del Espíritu para la consumación del misterio de Cristo en la Iglesia, encontraríamos la respuesta en los dos pasajes citados del evangelio y de la epístola de Juan. En el evangelio dice Jesús: «Si Dios fuese vuestro Padre, me amaríais también a mí, porque yo he venido del Padre... y El es quien me ha enviado» (Jn 8,42). En la epístola escribe Juan: «El que no ama, no conoce a Dios; porque Dios es amor; y en esto ha manifestado Dios su amor hacia nosotros: en que ha enviado al mundo a su Hijo unigénito para que por él vivamos»; «el que confiesa que Jesús es Hijo de Dios, permanece en Dios y Dios en él»; «en esto conocemos que permanecemos en Dios y El en nosotros: en que nos ha dado su Espíritu»; «y nosotros hemos reconocido el amor que Dios nos tiene y hemos creído esa caridad: Dios es amor» (1 Jn 4,8-10.12-15).

El misterio de Cristo, como misterio del amor del Padre en Cristo, sólo puede ser conocido y creído y vivido por la fuerza del Espíritu, que es el Amor personal de Dios. No hay verdad superior al amor, ni la verdad del amor es inteligible más que para el amor. «La Verdad», que es esta «caridad de Dios», no hay quien puede penetrarla más que el «Espíritu de verdad», que es el Amor de Dios mismo: sólo este Espíritu de verdad y caridad puede dar testimonio de Jesucristo, el Hijo de Dios venido en carne y venido en agua y sangre (1 Jn 4,2; 5,5-6). Y este testimonio del Espíritu sólo puede ser aceptado por quien posea «la caridad que Dios difunde en nuestros corazones al darnos su Espíritu Santo» (Rom 5,5).

Por este motivo, suplica Pablo al Dios de nuestro Señor Jesucristo y Padre de la gloria, que se digne darnos Espíritu de inteligencia y revelación, para que éste nos haga verdaderamente conocer el misterio de la voluntad de Dios y su designio bondadoso de recapitular todas las cosas en Cristo (Ef 1,9-10.17); es decir: que nos conceda la gracia de conocer por obra del Espíritu el misterio del amor del Padre y de la unidad en Cristo; en una palabra, el misterio de Cristo. Así, movidos internamente por el Espíritu, Cristo nos lleva al Padre, «para que Dios sea todo en todos» (1 Cor 15,28).

EPILOGO

1. *Ver a Jesús.*
2. *Ver al Padre.*

C. TRAETS, *Voir Jésus et le Père en Lui selon l'évangile de Saint Jean:* Analecta Gregoriana 159 (1967); HEINRICH ROTHAUS, *Wir möchten Jesus sehen:* ThGl 62 (1972) 103-124.

«Quien me ve, ve al Padre» (Jn 14,9).

En la última cena, Felipe, con la espontaneidad de su alma sencilla y sincera, suplica a su Maestro: «Señor, muéstranos al Padre, y nos basta. Dícele Jesús: ... quien me ha visto, ha visto al Padre» (Jn 14,8-11). ¿Se acordaría Felipe en aquel momento de los «gentiles» que, pocos días antes, se habían acercado a él con el ruego: «señor, deseamos ver a Jesús» (Jn 12,20-21)? Ver a Jesús es ver al Padre, porque Cristo es el misterio de Dios; y conocerlo nos basta, porque no hay otra cosa más que el hombre pueda desear saber: en el misterio de Dios, que es Cristo, «se esconden todos los tesoros de sabiduría y ciencia» que tan afanosamente busca el hombre (Col 2,3).

1. «Ver a Jesús»

Ver a Jesús no es conocerle «según la carne» (cf. 2 Cor 5,16) con un conocimiento crítico y detractivo; ni conocerle con una noticia, tal vez científicamente exhaustiva, pero, al fin y al cabo, solamente nocional o, en la terminología paulina, «psíquica»; sino es contemplarle en su realidad misteriosa, y para ello es necesaria una sensibilidad y una percepción «pneumática» en virtud del Espíritu de Dios (cf. 1 Cor 2,12-14). Así vio a Jesús Pedro, a quien, no la carne y la sangre, sino el Padre que está en los cielos reveló el misterio de Cristo (Mt 16,17). Así lo contempló, en el momento de su martirio, Esteban, que, «lleno del Espíritu Santo», vio «los cielos abiertos y al Hijo del hombre en pie a la diestra de Dios» (Act 7,55-56). Pablo vio «al Señor» en el camino de Damasco (1 Cor 9,1). Los apóstoles también vieron «al Señor» el día de su resurrección (Jn 20,25); y, ocho días después, Tomás, al verlo, creyó en él y lo confesó como «Dios y Señor» (Jn 20,28-29). Juan no puede olvidar hasta el fin de su vida que ha visto con sus ojos y ha tocado

con sus manos, que ha oído la voz y ha contemplado la gloria del Unigénito del Padre en su plenitud de gracia y de verdad (1 Jn 1,1-3; Jn 1,14).

Pero el mismo Juan nos avisa, con palabras puestas en labios de Jesús, que la bienaventuranza de «ver a Jesús» no es la de mirarlo con ojos incrédulos o indiferentes (cf. Jn 6,36), sino la de contemplarlo con intuición de fe (Jn 20,29); y Juan, lo mismo que Pablo, sabe que este reconocimiento de Cristo en la fe sólo es posible bajo la guía del Espíritu (Jn 16,13; 1 Jn 4,2; 1 Cor 12,3).

Al fin de nuestro estudio sobre el misterio de Cristo, es menester que reflexionemos sobre nuestra propia visión de Jesús.

No es lícito borrar ni caricaturizar la figura de Jesucristo. «No hay otro evangelio» distinto del que predicaron todos los apóstoles y creyó desde el principio la Iglesia (Gál 1,7; 1 Cor 15, 1-2.11). Ellos proclamaron «con la fuerza del Espíritu» el misterio de Dios, que es el misterio de Jesucristo crucificado y constituido Señor (1 Cor 1,23-24; 2,1-4); y la Iglesia, «con el gozo del Espíritu Santo», acogió el mensaje de los apóstoles, «no como palabras de hombres, sino como palabra de Dios, que en efecto esto es» (1 Tes 1,6; 2,13). En este libro nos hemos esforzado por ofrecer al lector los elementos con que puede él dibujar su imagen de Jesús comparándola con la descrita por los apóstoles y por la Iglesia, a quienes el Espíritu Santo enseña la inteligencia del misterio (cf. Jn 14,26).

No basta, sin embargo, un conocimiento del misterio de Cristo solamente estudiado, sino que, para ser salvífico, ha de ser creído con el corazón y confesado con los labios (cf. Rom 10,9-10).

Un escritor católico japonés describe en una novela la entrevista de Pilato con Jesús y finge un diálogo entre ambos. Pilato, despreocupadamente, dice: «Total, acabaré contigo y al día siguiente me habré olvidado de todo». A lo que Jesús responde: «Quien una sola vez se ha cruzado conmigo en su camino, jamás podrá olvidarme». Pilato sonríe: «¿Con que tú crees que yo no voy a poder olvidarme de ti?» Jesús, con mirada profunda, cierra la conversación: «Aunque tú me olvidases, yo no te olvidaré». Podremos empeñarnos en desentendernos de él. Pero es imposible; porque el sentido de nuestras vidas, el sentido de la realidad y de la historia, ha cambiado desde que Jesús murió en la cruz, y el Padre lo resucitó y el Espíritu se ha difundido sobre el mundo: renunciar a él sería renunciar a la realidad y hundirse en la nada; porque, aunque le olvidemos, él vive para nosotros.

«Más íntimo que lo más íntimo de mí», decía de Dios San Agustín. Y Pablo dice de Cristo: «El es quien vive en mí» (Gál 2,20). Porque él nos ha incorporado a sí mismo con el bautismo y estrechado su unión con nosotros en la Eucaristía. No lo veo con los ojos, pero lo creo presente bajo las especies sacramentales, en la asamblea litúrgica, en la jerarquía eclesiástica, en el hermano que sufre, en el no creyente que busca la verdad. Y oigo su voz en la lectura de la Escritura y en la predicación de su Evangelio. Y lo siento junto a mí cuando pretendo huir de él, lo siento dentro de mí cuando él me asocia a su cruz, cuando me hace obrar el bien, o llamar a Dios «Padre» y amar a mi hermano en cumplimiento de su mandamiento.

Porque ver a Jesús no es solamente creer en él y confesarlo. Es, sobre todo y por encima de todo, amarle y vivir de él.

En la vecindad de Cesarea de Filipo preguntó Jesús a sus discípulos quién pensaban que era él; y Pedro, iluminado con una revelación divina, le proclama Mesías e Hijo de Dios (Mt 16,13-17). Esta respuesta de Pedro necesita, con todo, un complemento; junto al lago de Tiberíades pregunta Jesús a Pedro tres veces: «¿Me amas?», y Pedro responde: «Señor, tú todo lo sabes; y tú sabes que te amo» (Jn 21,15-17).

Ver a Jesús significa el encuentro íntimo personal, en que se enciende y del que se alimenta la llama del amor. Juan nos narra el encuentro de los primeros discípulos con Jesús: «Jesús les dice: ¿Qué buscáis? Respondieron ellos: Maestro, ¿dónde moras? Díceles él: Venid y ved... Y se quedaron con él aquel día» (Jn 1,38-39). Así es como Juan vio a Jesús, y no puede olvidar nunca que él es «el discípulo, a quien Jesús amaba» (Jn 13,23; 19,26; 21,7.20), como también han sido amados por Jesús «hasta el fin» todos «los suyos» (Jn 13,1). Pablo, desde que vio al Señor, no tiene más vida que Cristo, porque ya no es él el que vive, sino Cristo quien vive en él (Flp 1,21; Gál 2,20). Ver a Jesús es mirarle con esa visión que tiene lugar dentro del corazón: de un corazón que se siente amado por una persona viviente y cercana, y que ama a una persona viviente y próxima, Jesucristo; para el corazón, Jesucristo no es «algo», sino «alguien»; mejor, es «el único». Ver a Jesús es amarle con ese amor que Dios infunde en nuestros corazones por la donación del Espíritu Santo (cf. Rom 5,5). Ver a Jesús es encontrar todo y a todos en Jesucristo, y encontrar en él también al Padre (cf. Ef 4,10.13.15; Jn 14,20-23).

Esta visión personal y vivida de Cristo no puede aprenderse en un libro. Porque esta visión es aquel conocimiento con

que Jesucristo conoce a sus ovejas y ellas le conocen a él, como el Padre le conoce y él conoce a su Padre (Jn 10,14-15), un conocimiento mutuo que es un amor mutuo: «El Padre ama al Hijo y le muestra todas sus obras» (Jn 5,20). A semejanza de este amor y conocimiento mutuo del Padre y del Hijo, «al que me ama—dice Jesucristo—yo le amaré y me manifestaré a él» (Jn 14,21). La verdadera visión de Jesucristo es la vivencia del misterio de Cristo: la vivencia personal e íntima de Jesús, que nació, vivió, murió y resucitó «por mí», y que vive para mí, porque «me amó a mí» (cf. Gál 2,20).

Porque el creyente, no sólo recuerda al Jesús de la historia pasada, ni solamente espera al Jesús de la consumación futura, sino que vive al Jesús de la presencia actual, que le ama y mora en él (cf. Jn 15,4-7).

El NT y, a continuación de él, la historia del dogma y de la Iglesia, nos han mostrado una variedad asombrosa de vivencias del único misterio de Cristo. Unidad de fe y pluralidad de teologías, suele decirse; y habría que añadir y completar: pluralidad de vivencias. «No hay otro evangelio», nos amonestará Pablo; pero este único evangelio, que el único Espíritu de la verdad nos hace creer, tiene que vivirse personalmente, por la moción del mismo Espíritu, que reparte sus carismas con toda la variedad de matices que aporta la individualidad de cada uno de los creyentes, llámense Marcos o Lucas, Juan o Pablo, Francisco de Asís, Ignacio de Loyola o Teresa de Avila. La persona de Jesús es, en su unidad, de una riqueza inagotable: es imposible a un solo hombre captar y vivir el misterio de Cristo en toda su amplitud y profundidad; pero esto no puede dispensarnos del esfuerzo de captarlo y vivirlo personalmente cada uno, según la gracia que nos dé el Espíritu.

2. «Ver al Padre»

Ver a Jesús es ver al Padre (cf. Jn 14,9). En Jesucristo se revela el misterio de Dios en la transcendencia de la *Trinidad en sí* y en la condescendencia de la *Trinidad para nosotros*. Su transcendencia divina se ha manifestado en la vida de Jesús, en su predicación y sus milagros, en su exaltación y resurrección: «Hemos visto su gloria, la gloria propia del Unigénito del Padre» (Jn 1,14). Su condescendencia se ha patentizado en que «Dios amó tanto al mundo, que entregó a su Hijo unigénito... para que por él se salve el mundo» (Jn 3,16-17).

«Dios es amor» (1 Jn 4,8.16), y se ha revelado como «Dios»

y como «amor», en la grandeza y en la humillación, en la *dóxa* y en la *kénosis* de su Hijo, Jesucristo. Como «Dios»: no sólo en la *gloria*, sino también en la *kénosis;* porque únicamente quien es Dios es capaz de no escatimar a su propio Hijo, entregándolo a la muerte, no por quienes merecen su amor, sino por quienes son rebeldes y enemigos (cf. Rom 5,7-8; 8,32); y únicamente puede morir como murió Jesús quien «verdaderamente es Hijo de Dios» (cf. Mc 15,39). Como «amor»: porque sólo quien de veras ama da todo lo que tiene y se da a sí mismo, descubre sus secretos más íntimos y da participación en su propia vida, como hace el Padre por mediación de Jesucristo (cf. Jn 15,15; 5,21.26).

«Por Jesucristo tenemos todos abierta la entrada al Padre en su Espíritu, tanto los que estabais lejos como los que estaban cerca» (Ef 2,17-18). Ver a Jesús es ver a aquel «Padre, el que está en los cielos, que hace salir su sol sobre malos y buenos y hace caer su lluvia sobre justos y pecadores» (Mt 5,45). Ver en Jesús al Padre es, en última consecuencia, ver en Dios al hombre, a quien «Dios ama... para que se salve» (Jn 3,16-17), y ver en el prójimo, a quien amo, al Dios a quien no veo con mis ojos (cf. 1 Jn 4,20); porque el misterio del hombre sólo se revela en el misterio de Dios, que es Cristo. Viendo al Padre en Jesús, nos vemos a cada uno de nosotros y a todos nosotros como nos ve Dios, en nuestra personalidad individual y en nuestra sociedad comunitaria, unidos, desde la eternidad, ante la mirada de Dios en el Unigénito-Primogénito, Jesucristo. Y entonces no podemos menos de amarnos unos a otros como nos amó Jesús (cf. Jn 13,34), en cuyo amor se traduce y revela el amor del Padre a todos los hombres.

Junto al lecho de un moribundo nos despedimos de él con la esperanza de volver a vernos en el cielo; mejor diríamos: vernos de nuevo en Dios viendo a Jesús por toda la eternidad. Porque, cuando se haya consumado nuestra vida, «en su Luz veremos la Luz», en Jesús veremos eternamente al Padre. «La ciudad (la Jerusalén celeste) no tiene necesidad de sol ni de luna que la alumbre; porque la gloria de Dios la ilumina, y su antorcha es el Cordero» (Ap 21,23). Veremos al Padre en Jesús, y nos veremos todos en el Padre, cuando «Dios sea todo en todos» (cf. 1 Cor 15,28), con aquella visión que sólo será posible cuando el amor con que el Padre ama a Jesús desborde sobre nosotros, conforme a la plegaria del mismo Jesús: «Que el amor con que me amaste repose en ellos» (Jn 17,26). Allí será cuando, poseídos plenamente por el Espíritu, llamaremos

a Dios, en unión y por mediación de Jesucristo: «¡Padre, Padre!», y El nos dirá, como dijo a Jesucristo en su resurrección: «Tú eres mi hijo—en el Hijo—; hoy te he dado la vida».

* * *

Antes de terminar no podemos menos de dirigir una mirada, como hace la Iglesia, a aquellos que «inculpablemente desconocen el Evangelio de Cristo», pero «buscan con sinceridad a Dios y se esfuerzan, bajo el influjo de la gracia, en cumplir su voluntad, conocida por el dictamen de la razón». Sabe la Iglesia que «la divina providencia no les niega los auxilios necesarios para la salvación»; más aún, «aprecia todo lo bueno y verdadero que entre ellos se da, como preparación evangélica y don de quien ilumina a todos los hombres» (LG 16). Pero «estos esfuerzos, aunque, por benigna disposición de Dios providente, pueden considerarse como pedagogía hacia el Dios verdadero y preparación del Evangelio, necesitan ser iluminados y sanados», completados y enaltecidos (AG 3). «Por ello incumbe a la Iglesia el deber de propagar la fe y la salvación de Cristo» (AG 5); porque «Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad» (1 Tim 2,4), o sea, del misterio de Cristo; y Jesucristo desea traer al único redil las otras ovejas (Jn 10,16), a los «hijos de Dios, dispersos» aún por el mundo (Jn 11,52), para darles en abundancia la vida verdadera (Jn 10,10). Porque «él es el punto de convergencia hacia el cual tienden los anhelos de la historia y de la civilización, centro de la humanidad, gozo del corazón humano y plenitud de todas sus aspiraciones» (GS 22), y porque así se logrará la plenitud de Cristo, cuyo misterio llena la Iglesia y es llenado por ella con la variedad y multiplicidad de nuevas vivencias del misterio de Cristo (cf. GS 44; AG 22).

* * *

No sabríamos cerrar este libro mejor que repitiendo la oración de Pablo: «Doblo mis rodillas en presencia del Padre, rogándole que se digne otorgarnos la fuerza del Espíritu, para que Cristo habite en nuestros corazones por la fe y el amor, de modo que comprendamos—con un conocimiento espiritual, salvífico y vital—el amor de Cristo, y así entremos en su plenitud humana, que es la Iglesia, y en su plenitud divina, que es el mismo Dios» (Ef 3,14-19).

INDICE BIBLICO

Los números indican el tomo y la página.

ANTIGUO TESTAMENTO

Gén	1,26-27	I 269
	1,28.31	II 544s
	3,1-5	I 334
	22,1-18	I 312s; II 43
	27,30-40	II 564
	28,12	I 54
Ex	12,1-14	II 169
	12,21-27	II 169
	19,4-6	II 118
	24,4-8	II 169
	29,18	II 170
Lev	16,1-34	II 169
	17,1-14	II 170
Núm	21,6-9	I 46
Dt	4,7	I 297
	18,14-19	I 455 458; II 533
1 Re	8,10-29	I 297
2 Mac	7,9-36	II 312
Sal	2,5-7	II 404 442
	2,7-8	II 381
	2,8-9	II 406
	16,8-11	II 232 381
	22,15	I 342
	31,5	I 342
	33,6-9	I 474
	46,8.12	I 297
	110,1.4	I 21s 46; II 200 203 381 404 406 467
	118,22-23	I 59
Prov	8,22-36	I 215 474
	9,1-6.32-36	I 216
Sab	7,22-28	I 474
	7,25-26	I 60 471
	9,1-2.9-12	I 474
	10,1-21	I 474
	11,1	I 474
	11,4-10	II 478
	16,5-7	II 242s 400
Eclo	24,3-22	I 215 474
	42,15	I 474
	43,26	I 474
	51,23-26	I 216
Is	5,1-7	I 46
	7,16-25	I 296
	8,9-10	I 296
	8,14	I 59
	9,6	I 273
	12,3	II 479
	28,16	I 59
	29,18-19	I 378
	32,15	II 478
	35,5-6	I 378
	40,3	I 307
	41,14	I 273; II 116
	42,1	I 311
	42,1-4	I 27 378
	42,1-9	I 314 463s
	42.7.18	I 378
	43,10-11	I 223
	44,3	II 478
	44,22	II 117
	44,23-28	II 116s
	48,21	II 479
	49,1-6	I 463
	49,7	II 116
	49,26	II 117
	50,4-9	I 464
	52,3	I 58 273; II 117
	52,13	I 464; II 141ss
	53,1-12	I 464; II 40 141ss
	53,3-9	I 58
	53,4	I 378
	53,4-11	I 311
	53,7	I 312
	53,7-11	I 46
	53,12	I 58
	55,1	II 479
	60,16	II 116
	61,1	I 315 378
	63,16	I 273
Jer	7,23	I 273
	31,10	I 46
	31,11	II 116
	31,31-34	I 275; II 117 456 478 485
	32,39	II 456
Ez	18,23	I 355
	33,11	I 355; II 154
	36,24-32	II 117
	36,25-28	I 275; II 456 478
	37,1-14	II 311 478 499
	39,29	II 478
	47,1-12	II 479
	48,35	I 297
Dan	7,13-14	II 267s 404 406
	7,21-22	II 268
	7,25	II 268
	9,24	II 117
	12,2-3	II 311
Os	2,24	I 273
	2,25	II 118
Jl	2,28-32	II 478
	3,1-2	I 458
Zac	12,9-13	II 226
	12,10	II 479 612
	13,1	II 226 479
	14,6-8	II 479
Mal	3,23-24	I 273 307 458

NUEVO TESTAMENTO

Mt	1,1	I 27 179; II 450 532s 605
	1,1-17	I 180 201 242
	1,18-23	I 179
	1,18-25	I 195
	1,20	I 194
	1,20-23	I 27 295s; II 605
	1,21	I 298s 345; II 464
	1,21-23	I 179; II 446
	1,23	I 180
	2,1	I 245
	2,1-7	I 27
	2,1-12	I 181
	2,1-16	II 448
	2,2	I 217; II 453
	2,11	I 217
	3,2	I 307 313 355
	3,3-4	I 307
	3,7	II 459
	3,7-10	I 307
	3,8	I 355
	3,11	I 335; II 492
	3,13-17	I 308
	3,14-15	I 311
	3,16	I 311
	3,16-17	I 309s
	3,17	I 311; II 443
	4,1	I 284
	4,1-11	I 324-327
	4,2	II 67
	4,2-4	I 385
	4,4	II 68
	4,10	I 344
	4,17	I 355s
	4,18-22	I 467
	4,23	I 350 352s 373
	4,23-24	I 377
	4,24	I 389
	5,3-11	I 360
	5,10-12	II 520
	5,16	II 561
	5,20	I 361
	5,21-22	I 368
	5,21-28	I 361
	5,21-48	I 434
	5,27-28	I 368
	5,31-32	I 368
	5,33-34	I 368
	5,38-48	I 361
	5,43-44	I 368; II 454
	5,44-45	II 520
	5,45	I 360s 450; II 561
	5,48	II 561
	6,1-8	I 361
	6,4.6	I 345; II 561
	6,8	I 360; II 561
	6,9	I 432 450; II 517 562
	6,10	II 561
	6,10-18	I 361
	6,18	I 345; II 561
	6,26	I 412; II 561
	6,26-30	I 345
	6,28	I 412; II 561
	6,30	I 378
	7,11	I 450
	7,15-16	I 391
	7,21	I 210
	7,21-23	I 361 404
	7,28-29	I 411
	7,29	I 368 434 460; II 457
	8,2	I 214 217
	8,2-4	I 378 398
	8,2-17	I 377
	8,3	I 401 403
	8,5-13	I 362
	8,6	I 343
	8,8	I 214
	8,10	I 238 395 408
	8,11-12	I 363
	8,14-15	I 378
	8,16	I 375
	8,16-17	II 123
	8,17	I 366 378 402
	8,23-27	I 377s
	8,25	I 214; II 464 469s
	8,27	II 458
	8,28-34	I 377ss
	9,1-2	I 395
	9,1-8	I 377s 392
	9,5	I 387
	9,6	I 434; II 458
	9,8	I 379
	9,9	I 467
	9,10-11	I 343
	9,13	I 360 433
	9,15	II 15
	9,16	I 377
	9,18	I 217
	9,18-34	I 377s
	9,22	I 395
	9,26	I 389
	9,27	I 386
	9,29	I 395
	9,35	I 350 352s 373 377
	9,39	I 395
	10,1	I 404
	10,4	II 30
	10,5-6	I 362
	10,6	I 399
	10,18-20	II 491
	10,20	II 636
	10,22	I 219
	10,32	II 407
	10,32-33	I 210 465
	10,37	I 359
	10,37-39	I 465
	10,38	II 57
	10,40	I 434 467
	11,2-6	I 313 332 366 388 392; II 419
	11,4	I 358
	11,4-5	I 378
	11,5	I 313 352 377; II 412
	11,6	I 360
	11,9	I 307
	11,9-15	I 358 434 461
	11,11-14	II 269
	11,12-13	I 356
	11,16-19	I 364
	11,18	I 341
	11,19	I 342 430; II 269
	11,20-24	I 355 363 389
	11,25	I 210 345
	11,25-26	I 344
	11,25-27	I 29
	11,25-30	I 474
	11,26	I 210
	11,27	I 210 263s 292 358 410 413 420 424 431 435 469; II 506 564 597 618

Mt	11,28-30	I 216
	12,2-4	I 396
	12,6	I 297
	12,7	I 360 433
	12,8	I 368
	12,15-16	I 378
	12,17-21	I 28 251 366 378
	12,22-32	I 387
	12,28	I 356; II 207 451
	12,30	I 397
	12,31-32	I 396
	12,33-35	I 361
	12,38	I 331
	12,39-40	II 75
	12,39-42	I 385
	12,40	II 232s 312 321
	12,41	I 355 461
	12,41-42	I 358 363
	12,42	II 533
	12,46-50	I 343
	13,11	I 292 360 366
	13,14-17	I 366
	13,16	I 360
	13,17	I 461
	13,30	II 414
	13,31-33	I 366
	13,37	II 269
	13,43	II 561
	13,55	I 243
	13,57	I 461
	13,57-58	I 395
	13,58	I 386
	14,2	I 372 458
	14,13	I 362
	14,14-21	I 378
	14,18-21	I 411
	14,22-33	I 393
	14,24	I 395
	14,24-33	I 223
	14,27	I 395s
	14,27-31	I 411
	14,28-33	I 378
	14,30	I 214; II 464 470
	14,33	I 217 393 397
	14,36	I 400
	14,41	I 378
	15,3	I 360
	15,7-11	I 360s
	15,8	I 450
	15,13	I 210
	15,18	I 361
	15,20	I 361
	15,21-28	I 362 399
	15,23	I 399
	15,24	I 362 434
	15,25	I 217
	15,28	I 395
	15,30	I 389
	15,31	I 379
	15,32	I 398
	16,1	I 385
	16,1-6	I 331 390
	16,4	I 362 384 461; II 312
	16,8	I 378
	16,13	I 407
	16,13-17	I 432
	16,13-20	II 5
	16,14	I 372 458
	16,15	I 359 407
	16,16	I 29 209; II 447
	16,17	I 210 345; II 642
	16,21	II 41 321
	16,21-23	II 14
	16,22-23	I 331 334
	16,24	II 57
	16,24-25	I 465
	16,25.27	I 359
	17,1	I 475
	17,1-9	I 454s
	17,5	I 475; II 443
	17,9	II 269 302
	17,10-13	I 358 461
	17,14	I 218
	17,14-18	I 378
	17,20	I 378
	17,22	II 43
	17,22-23	II 15
	17,23	II 321
	18,3	I 360
	18,8-9	II 57
	18,10	I 210
	18,12-14	I 356
	18,18	I 404
	18,19	I 210
	18,19-20	II 412
	18,35	I 210
	19,3-9	I 367
	19,23	I 342
	19,28	II 404 462
	19,29	I 359; II 105
	20,17-19	II 15
	20,19	II 32 321
	20,20-21	I 217
	20-20-22	I 331
	20,22	II 15
	20,28	I 345; II 40 51 88 108 113 119 140 176 269s 563
	20,32	I 398
	21,1-11	II 9
	21,2-5.9	II 449
	21,11	I 459
	21,12-13	II 10
	21,14	I 389
	21,19-20	I 385
	21,23	I 434; II 11
	21,23-27	II 33 492
	21,25	I 364
	21,26	I 307
	21,33-46	II 16
	21,37	II 42
	21,39	II 17
	21,40-41	II 11
	21,42	II 12 74
	21,43	I 363
	21,45-46	I 459
	22,2-10	II 12 431 449
	22,15-22	I 342 354
	22,21	II 11
	22,23	II 311
	22,23-33	II 12
	22,36-39	I 345 361 404
	22,37-40	I 367
	22,41-46	I 358; II 12
	22,46	I 367
	23,1-3	I 342
	23,8	I 466
	23,9	I 197
	23,10	I 466
	23,15	I 362
	23,25	I 342
	23,29-32	II 37
	23,37	II 13 77
	23,38	II 12.
	23,63-64	II 443
	24,3	II 424
	24,9	I 219; II 421

Mt 24,14 I 352; II 244
24,23-24 I 391
24,27 II 424
24,30-31 II 270.
24,36 I 210 408 421; II 414.
24,37 II 424
24,37-42 II 270
24,39 II 424
24,42-44 II 414
25,1-12 II 431
25,19 II 414
25,31 II 404 449
25,31-32 II 270
25,31-46 II 422s 459 463
25,34 II 105 449
25,35-40 II 412
25,40 II 449 463
26,2 II 43
26,3-5 II 32
26,6-13 II 16
26,11 I 394
26,13 I 352
26,14-16 II 31
26,21.23 II 31
26,24 II 38
26,25 II 30
26,26-29 II 25s 176 208
26,27-28 II 192
26,28 II 98 101 141 563
26,29 I 207; II 431 436 561
26,36 I 357
26,36-46 II 48 75
26,37 I 475
26,37-38 II 76
26,37-39 I 238
26,39 I 210 423; II 49 76 574
26,42 II 49 76 574
26,44 II 76
26,45 II 43
26,48-50 II 30
26,51-55 II 47
26,52 I 28
26,53 I 385
26,54.56 II 38
26,60-61 II 11
26,61 I 429; II 74 312 321
26,62-66 II 219
26,63-64 I 432 435; II 33
26,64 I 433; II 74 200 247 446
26,65 II 74
26,68 I 460
26,75 II 154
27,2 II 32s
27,3 II 30
27,3-5 II 36 154
27,15-17 II 74
27,17-18 I 331
27,18 II 32
27,20 II 33
27,20-21 II 74
27,20-25 II 34
27,24.26 II 36
27,37 I 428; II 449
27,39-40 II 11
27,39-44 II 73
27,40 II 74 312 321
27,40-43 I 331; II 75 219
27,42-44 II 74
27,45 II 223
27,46 II 65 81
27,47 II 79
27,47-49 II 74
27,49-54 II 261
27,50 II 221
27,51 II 222s
27,51-52 II 79 260
27,51-53 II 66
27,52-53 II 224 228
27,54 II 66
27,57 I 343
27,57-61 II 228
27,62 II 271
27,63 I 429; II 321
28,1 II 322
28,1-8 II 290s
28,6 II 312s
28,9 I 218; II 511
28,9-10 II 291
28,11-15 II 291s
28,16 II 325
28,16-20 II 292s 322
28,17 I 218; II 347 511
28,18 II 331 405 451 468s
28,18-20 I 364; II 507
28,19 I 404 467
28,19-20 I 462; II 325 366 417
28,20 I 298; II 359 409 500
Mc 1,1 I 30 175 211 307 359
1,3 I 307
1,4 I 355
1,7-8 I 307; II 492
1,9-11 I 307s
1,10 I 285 311
1,10-11 I 309s 409
1,11 I 30 210s 311
1,12 I 284
1,12-13 I 324ss
1,13 I 238
1,14 I 175 350 352s 458
1,15 I 198 352 355s 409 463
1,20 I 462
1,21 I 350
1,21-27 I 325
1,22 I 434
1,23-28 I 375 386 391
1,27 I 31 367 369 375 434; II 207 458
1,27-28 I 372
1,29 I 325
1,29-31 I 378
1,30 I 386
1,32 I 325 386
1,32-34 I 375 387
1,34 I 325 375
1,34-44 I 375
1,35 I 344
1,35-38 I 384
1,38 I 450
1,39 I 325 350 375
1,40 I 218 386
1,40-44 I 389
1,40-45 I 378
1,41 I 387
1,45 I 377
2,1-12 I 378 391
2,2 I 350
2,3 I 386
2,3-12 I 388
2,5 I 403 408s
2,5-10 I 361 399
2,8 I 411
2,10 I 31 409 434; II 207 269
2,11 I 403
2,12 I 375 379
2,13 I 350
2,15-16 I 343 430
2,17 I 361
2,18 I 31

Mc	2,19-20	II 15
	2,21-27	I 367
	2,27	I 375 412
	2,28	I 368; II 207 269 470
	3,1-5	I 386 388
	3,5	I 238 343 367 408; II 67
	3,8	I 389
	3,10	I 375 387 400
	3,11	I 30 375
	3,11-12	I 211
	3,12	I 375
	3,13-15	I 462
	3,22	I 373
	3,22-30	I 392
	3,27	I 326
	3,31-34	I 343
	4,1-2	I 350
	4,9-12	I 365
	4,11	I 30 292 364 366
	4,11-12	I 365
	4,13	I 31
	4,26-29	I 364
	4,30-32	I 366
	4,33-34	I 365
	4,35-41	I 377s 389
	4,37-40	I 392
	4,37	I 386
	4,39-41	I 375
	4,41	I 31 375
	5,1-20	I 375 378 386 388 399
	5,7	I 30 211
	5,11-15	I 386
	5,14	I 375
	5,15	I 31
	5,19	I 377
	5,20	I 375
	5,21-43	I 378
	5,22	I 386
	5,27-28	I 386
	5,28	I 400
	5,30	I 408
	5,30-34	I 395
	5,31	I 400
	5,32	I 408
	5,36	I 395
	5,42-43	I 375
	6,2	I 350
	6,3	I 243
	6,3-6	I 395
	6,4	I 461
	6,5-6	I 386s
	6,6	I 350 408
	6,7-13	I 375 462
	6,14.16	I 458
	6,24	I 408
	6,34	I 350 386
	6,34-44	I 378
	6,35	I 408
	6,37	I 407s
	6,39	I 393
	6,41	I 342
	6,46	I 344
	6,48	I 386 395
	6,48-51	I 223
	6,50	I 396
	6,50-52	I 31
	6,55-56	I 386
	6,56	I 375 387 400
	7,1-8	I 342
	7,6-8	I 360
	7,13	I 360
	7,18	I 31
	7,24-30	I 375 399
	7,25-26	I 386
	7,32	I 386
	7,33	I 387
	7,36	I 375 377
	7,37	I 375
	8,2	I 401
	8,2-3	I 386
	8,11	I 390
	8,11-12	I 331 384 391
	8,12	I 408
	8,17	I 31.
	8,21	I 31
	8,22	I 386
	8,23-25	I 396
	8,26	I 375
	8,27	I 407 475
	8,27-30	I 432
	8,27-38	I 453
	8,28	I 458
	8,29	I 407s
	8,29-34	I 433
	8,31	I 31 350; II 41 73 269s 321
	8,31-33	II 14 38 247
	8,31-37	I 364
	8,32	I 336
	8,33	I 31 408
	8,34-38	I 465
	8,35	I 352 359
	8,35-38	I 31 359 409
	9,1	I 357
	9,2	I 453 475
	9,2-10	I 454s
	9,7	I 210s 475
	9,9	I 31 375; II 27 302
	9,10	II 313
	9,11-13	I 358
	9,12	I 31; II 38
	9,14-27	I 378
	9,14-29	I 453
	9,17	I 30
	9,17-22	I 386
	9,17-29	I 375
	9,19	II 67
	9,21	I 407
	9,24	I 396
	9,31	I 31 350; II 15 43 247 269s 321
	9,32	I 31; II 27 38
	9,33-35	I 411
	9,37	I 434
	9,38	I 375
	10,1	I 350
	10,2-9	I 412
	10,14	I 408
	10,17	I 218
	20,21-22	I 343
	10,29	I 352
	10,29-30	I 359 465
	10,32	II 20
	10,32-34	I 310
	10,33	I 31; II 269s
	10,33-34	II 15 247
	10,34	II 321
	10,35-45	I 364
	10,37-38	I 331
	10,38-39	I 310
	10,45	I 31 402; II 45 5188 113 119 176 269s 457
	10,46-52	I 395 453
	10,47-48	I 386
	10,49	I 395
	10,51	I 386
	11,1-6	I 409
	11,1-11	II 9

Mc
11,8 I 350
11,12-14 I 385
11,15-17 II 10 207
11,20-21 I 385
11,28 II 16
11,28-29 I 434
11,32 I 307
11,33 I 434
12,1-12 I 32.
12,1-8 I 197s
12,6 I 263
12,8 II 17
12,9 II 11
12,10 II 74
12,10-11 II 382
12,13-34 I 413
12,14 I 343
12,17 II 451
12,18 II 311
12,24-27 II 311
12,27 II 248 357s
12,27-33 II 207
12,31 I 364
12,35 I 350
12,35-37 II 200 381
12,38 I 350
13,5-31 I 409
13,7 I 357
13,10 I 352 357; II 414 417s
13,20 I 357
13,21-22 I 391
13,22 I 210
13,24-27 II 270
13,26 I 31
13,30 I 357
13,32 I 357 408 421 431
13,32-33 II 414
14,1-2 II 32
14,3-9 II 16
14,9 I 352
14,12-16 II 177
14,13-15 I 409
14,16 I 264 345
14,18-21 II 51
14,21 I 31; II 38 269
14,22 I 342
14,22-25 II 25s 176s
14,23 I 342
14,24 II 141
14,26 I 342
14,32-42 II 75s
14,33 I 475
14,36 I 208
14,39 II 39
14,41 I 31; II 43 76
14,42 I 413
14,44 II 30
14,48-50 I 413; II 51
14,49 II 38
14,57-58 II 11
14,58 I 429; II 74 212 312 532
14,61-62 I 211 432 435; II 219
14,62 I 31 409; II 74 247 270 446
14,65 I 460
15,1 II 32
15,2 II 449
15,7-11 II 34 74
15,9 II 449
15,10-11 II 32s
15,12 II 449
15,15 II 34
15,18 II 449
15,26 I 428; II 449
15,29 II 11 74
15,29-32 II 73
15,30-32 I 402
15,32 II 449
15,33 II 79 223
15,33-39 II 262
15,34 I 342; II 65 81
15,37-38 II 221s
15,38-39 II 260
15,39 I 30 211; II 66 242 443
15,42 II 271
15,42-47 II 228
16,1 II 321s
16,1-8 II 289s
16,2 II 322
16,6 II 309 344
16,7 II 325
16,9-20 II 290
16,11 II 313
16,17-18 I 404

Lc
1,1-4 I 177
1,15 I 282
1,15-17 I 307
1,19 I 179
1,27 I 195
1,28-30 I 283
1,30-33 II 604
1,31 I 298
1,32-33 I 195; II 446 450 453 533
1,33 II 436 452
1,35 I 179 187 194s 282s 285 317; II 446
1,38 I 195
1,41-45 I 282
1,43 II 469
1,46-55 I 180 199
1,59 I 282
1,67 I 307
1,67-79 I 180 199 282
1,68 II 118
1,68-75 II 606
1,73-74 II 118
1,76-77 I 307
1,77 II 118
2,1 I 181 245
2,7 II 604s
2,9 I 182
2,11 I 34 176 179 214 299; II 464 469 515
2,21 I 298
2,22-23 II 606
2,25-35 I 282
2,29-32 I 180 199
2,40 I 246 407
2,48-49 I 208
2,49 I 343
2,51 I 182
2,51-52 I 243
2,52 I 246 407
3,1-2 I 307
3,4 I 307
3,6 I 33
3,7-9 I 355
3,16 I 307; II 492
3,17 I 355; II 459
3,21 I 311 344
3,21-22 I 285 308ss
3,22 I 311
3,23-28 I 242 328
4,1 I 285
4,1-13 I 324s 327ss
4,7 II 67
4,13 II 48

Lc	4,14	I 285
	4,16-21	I 314
	4,16-30	II 5s
	4,17-19	I 33
	4,17-21	I 287 351
	4,18	I 285 315 352
	4,18-19	I 356 369
	4,24	I 461
	4,25-27	I 400
	4,32	I 368
	4,40	I 387
	4,43	I 352s 369 450
	5,1-11	I 387
	5,4-11	I 380
	5,8	I 218
	5,16	I 344
	5,17	I 400
	5,25.26	I 379
	5,30	I 343
	5,32	I 355s
	5,34-35	II 15
	6,5	I 368
	6,12-13	I 344
	6,16	II 30.
	6,19	I 400
	6,20-26	I 33.
	6,22-23	I 465
	6,24	I 342
	7,1-10	I 378
	7,3-4	I 386
	7,6	I 343
	7,9	I 408
	7,12-13	I 386
	7,13	I 214
	7,13-14	I 387
	7,16	I 37.459
	7,18-19	I 313
	7,18-23	I 332 366 388
	7,22	I 313
	7,26-28	I 461
	7,29-30	I 308 364
	7,34	I 342
	7,39	I 460
	8,1	I 352
	8,10	I 292 366
	8,19-21	I 343
	8,24	I 461
	8,46	I 400
	8,50	I 395
	9,6	I 352
	9,7-8	I 458
	9,18	I 344s
	9,18-21	I 432; II 5
	9,19	I 458
	9,22	II 14 41 74 321
	9,24.26	I 359
	9,28	I 475
	9,28-36	I 454s
	9,29	I 344
	9,30-31	I 475
	9,31	II 5
	9,35	I 475
	9,43-45	I 475
	9,44	II 15 43
	9,45	II 38
	9,49	I 375
	9,51	I 327 453 475; II 5 19s 314
	9,52-55	I 385
	10,1	I 214
	10,12-15	I 355 389
	10,16	I 467; II 412
	10,20	I 404
	10,21	I 344s; II 575
	10,22	I 210 263 292 385 410 413 431 469
	10,22-24	I 258
	10,30-37	I 363
	11,1	I 344
	11,2	I 432 450; II 517
	11,2-4	I 351
	11,13	I 33; II 497 563 639
	11,14-15	I 386
	11,23	I 465
	11,29	I 461
	11,29-32	I 384; II 312
	11,30	II 269
	11,32	I 355 461
	11,39	I 342
	12,8-10	II 269 407
	12,12	II 636
	12,13-15	I 354
	12,32	II 452
	12,37	II 431
	12,50	I 310; II 243
	12,54-56	I 385 390
	13,1-5	I 354s
	13,6-9	I 363 385
	13,12	I 386
	13,13	I 378
	13,28-29	II 452
	13,31-33	I 342; II 15s
	13,32	II 244
	13,33	I 327; II 10
	13,34	I 461; II 77
	13,34-35	II 11
	14,1-5	I 386 388
	14,26	I 359
	15,1-2	I 342s
	15,1-32	I 351
	15,7.10	I 355
	15,18	II 154
	15,20-21	II 153
	15,32	I 355
	16,1.13	I 351
	16,16	I 198 352 356 461
	16,19-31	I 351
	16,30-31	I 364
	17,11-19	I 363
	17,12-13	I 386
	17,15	I 379
	17,20	I 366; II 414
	17,20-24	I 357
	17,21	I 356
	17,25	II 41 74
	17,26-30	I 357
	17,30	II 414
	18,1-14	I 351
	18,31	I 327; II 38 243
	18,31-34	II 15
	18,33	II 321
	18,34	II 38
	18,43	I 378
	19,5	I 343; II 515
	19,8-9	I 214
	19,9	II 515
	19,10	I 345 356; II 269 464
	19,12	II 414
	19,28-38	II 9
	19,37	I 379
	19,41	II 67
	19,41-44	I 238 343
	19,42.44	II 12s
	20,1	I 352
	20,1-2	I 369
	20,2	II 11
	20,6	I 307
	20,9-19	II 16

Lc	20,15	II 17
	20,15-16	II 11
	20,17	II 74
	20,20-26	I 331
	20,27	II 311
	21,12.17	I 219
	21,28	II 120
	21,36	II 270
	22,1-2	II 32
	22,3	I 328; II 30
	22,15-20	II 176s
	22,18-20	II 25s
	22,22	II 38
	22,28-30	II 452
	22,31-32	I 344
	22,37	II 40 164 243
	22,39-46	II 75
	22,40	II 48
	22,42	I 344; II 49 76
	22,44	II 49
	22,48	II 30
	22,51	I 386
	22,53	I 328; II 35 48 51
	22,61	I 214; II 154
	22,67-68	II 219s
	22,67-70	I 432 435
	22,69	II 247
	22,69-70	II 74
	22,70-71	II 219 446
	23,6-12	II 35
	23,8	I 331
	23,8-11	I 385
	23,18	II 34
	23,18-19	II 74
	23,24	I 210
	23,25	II 34
	23,34	I 344; II 66 188 212 344
	23,35-41	II 73
	23,38	I 428; II 449
	23,39-43	II 66
	23,42-43	II 430
	23,43	II 457 515
	23,44	II 223
	23,44-45	II 79
	23,44-48	I 379; II 261
	23,45	II 222s
	23,46	I 342; II 66 188 221
	23,47	II 242
	23,47-48	II 260
	23,50-56	II 228
	23,54	II 271
	23,64	I 460
	24,1	II 322
	24,1-12	II 293
	24,4	I 214
	24,5	II 302 313
	24,6	II 325
	24,7	II 41 43 321
	24,13-35	II 293s
	24,16	II 305
	24,19	I 379 460
	24,21	II 118s
	24,23	II 313
	24,25	I 352
	24,26	II 40
	24,26-27	II 38 118
	24,28-29	II 305
	24,30	II 494s
	24,30-31	II 305 364
	24,31	II 326
	24,33	II 325
	24,34	I 214 345; II 302 315 320 323s 362s 467
	24,35	II 494s
	24,36	II 305 325
	24,36-49	II 294s
	24,37	II 347
	24,38-39	II 305 364
	24,39	II 304
	24,44	II 40 381
	24,44-47	II 38 118 312
	24,45	II 390
	24,45-46	I 17
	24,46	II 321 381
	24,46-49	II 481
	24,48	II 308
	24,49	I 33 210
	24,50-53	II 295 330
Jn	1,1	I 221 473
	1,1-2	I 48 278 472
	1,1-3	II 614
	1,1-4	I 49 216 475
	1,3	I 233; II 598
	1,4	I 265 472
	1,7-8	I 45
	1,9	I 400 472
	1,10	I 265
	1,12	I 209 219 226 473; II 562
	1,13	I 209
	1,14	I 47 54 209s 216 221 223 238s 242 245 260s 278 297 469 471ss 475; II 264 578 629 645
	1,14-17	I 319
	1,15	I 45
	1,16	I 284 315
	1,16-18	II 505
	1,17	I 47 198 200 357s 403 464 471; II 215 485 587
	1,17-18	I 422 460; II 447 534
	1,18	I 47ss 209 218 221 223 264 292 351 353 358 410 420 462 469; II 226 566 577 603
	1,19-27	I 45 458
	1,23-27	I 46 307
	1,26-27	II 492
	1,26-34	I 308
	1,29	I 46 49 312 338; II 97 109 138 164 177 225
	1,32-34	I 309s 314
	1,33	II 412
	1,34	I 46 209 311
	1,36	I 46 49 312; II 177 225
	1,38-39	II 644
	1,41	I 46 435; II 448
	1,43	I 467
	1,45	I 465; II 534
	1,46	I 243
	1,47-49	I 411
	1,49	I 46 209; II 448
	1,49-51	I 435
	1,51	I 46 54; II 271
	2,1-11	I 404
	2,3	I 386
	2,4	I 48; II 261
	2,11	I 45 210 296 465
	2,16	I 429
	2,18-22	II 11
	2,19	I 429; II 226 312 378 483
	2,19-22	I 49 298; II 16 321 529
	2,21-22	II 212 226 312 483
	2,22	I 17 396; II 263 278
	2,23	I 374

Jn 2,24-25 I 411
3,1 I 343
3,1-15 I 351
3,2 I 374 382s 388 480 466s
3,3 I 45 209 354; II 493
3,5 I 45 354; II 493
3,7 I 209
3,8 II 542
3,11 I 351 353
3,11-12 I 422
3,12-13 I 410 435 465
3,13 I 48 54; II 270 385
3,13-15 II 261 493
3,14 I 54; II 16 271 534
3,14-15 II 227 243 400
3,15 I 400 472; II 105 261 401
3,15-16 I 219
3,16 I 47 190 209s 225 465 473; II 42 226 264
3,16-17 I 191 366; II 461 560 645
3,16-18 II 108
3,16-21 I 356
3,17 I 209 345; II 464 603
3,17-19 I 219
3,18 I 47 209 460 465; II 226 460
3,19 I 472
3,19-20 I 364
3,19-21 II 419 460
3,26-28 I 45
3,31 I 48; II 526
3,31-36 I 422
3,34 I 315
3,34-35 I 384
3,35 I 47 206s 209
3,36 I 209 356 359 465 472; II 104s 460
4,1-2 II 493
4,5-26 I 351
4,6 I 239
4,6-8 II 67
4,9 I 363
4,10 II 480 497
4,14 II 227 480 497
4,17-18 I 411
4,19 I 460
4,21 II 493
4,21-24 I 298; II 223 529
4,22 I 363
4,23 II 517s 638
4,23-24 II 494
4,25-26 I 435
4,32 II 68
4,34 I 208; II 50 68 243
4,39 I 45 465
4,42 II 464s
4,48 I 374 380ss 385
5,6 I 407
5,6-7 I 386
5,8 II 33
5,8-17 I 388
5,12 I 319
5,17 I 47 368 381 383
5,17-20 I 401
5,17-29 I 399
5,18-19 I 47s
5,19-20 I 410 413
5,19-23 I 435
5,20 I 207 381 472; II 379 388 645
5,20-22 II 405 462
5,21 I 398; II 358 379 506 562
5,21-22 II 461
5,21-29 II 459
5,22 I 207
5,23 I 47 219; II 462 513
5,24 I 319 356 400 472; II 105 379 419 461
5,24-25 II 413
5,24-29 II 415
5,25 I 209 400; II 443
5,25-27 II 562
5,26 I 472; II 379 506 618
5,26-27 I 207 319; II
5,27 I 54; II 271 379
5,28-29 II 228 426
5,29 II 106 379 413 429
5,30 I 208 422; II 50 462
5,32 I 380
5,32-37 I 45
5,33-35 I 469
5,36 I 48 207 381 383 398 401 472; II 243
5,36-37 I 380
5,36-39 I 469
5,37 I 410
5,38 I 465
5,39 I 45 465
5,40 I 472
5,43 I 48
5,45-46 I 358 460; II 532
5,46 I 45 47 368
5,46-47 I 465
6,4 I 393
6,6 I 398
6,9 I 408
6,14 I 459
6,15 I 331; II 448
6,15-21 I 393
6,20 I 396
6,25-59 I 351
6,26 I 331 381
6,27 I 54; II 271
6,29 I 465
6,30-31 I 331
6,31-32 I 460 534
6,32 I 367
6,33 I 48 472 534
6,35 I 46 216 223 399 465 472
6,37 I 345
6,38 I 48 343
6,38-40 II 50 526
6,39 II 415
6,40 I 209 219 356 381 399 465 472; II 415
6,41 I 380
6,44 II 415
6,46 I 353 410 413
6,47 I 472
6,48 II 192
6,48-63 II 496
6,51 I 49 265 380 472; II 16 179 192 248 411
6,53 I 54; II 271
6,53-58 I 402; II 248
6,54 I 356 472; II 411 415 419
6,56 II 411
6,58 I 48; II 526
6,60-71 II 6
6,62 I 54; II 270 379 385 526
6,62-63 II 249 411
6,63 I 472

Jn 6,66 II 31
6,67 I 407 432
6,68 I 220
6,68-71 I 432; II 17 31
6,69 I 49 317 465
6,70 I 462
6,70-71 I 411
7,3-8 I 331 382
7,12 I 429
7,14-16 I 369
7,15 I 367s
7,16 I 206 368
7,16-17 I 467
7,17-18 I 48
7,18 I 207 359
7,28 I 48 193
7,29 I 410 413
7,30 I 48; II 261 528
7,31 I 388
7,33 II 379
7,35 I 362
7,37-39 II 221 227 480 575
7,38-39 I 465
7,39 I 285 468; II 261 484 497 585
7,40 I 460; II 534
7,41 I 460
7,46 I 368 460
7,47 I 429
7,50 I 343
7,52 I 460
8,12 I 46 223 340 355 359 393 400 472; II 94 534
8,14-18 I 469
8,16-18 I 380
8,19 II 387
8,20 I 48; II 261
8,21 I 355 396; II 374
8,23 II 250 379 385
8,24 I 223 355 396 435 465; II 385
8,26 I 193 206 368 410 413 422
8,28 I 49 54 223 368 410 413; II 16 250 261 271 385
8,29 I 48 339 343; II 50 82
8,31-36 I 388; II 125
8,34-36 II 94 250
8,35-36 I 209
8,38 I 410 413
8,40 I 206; II 640
8,42 I 48 192; II 379 641
8,44 II 94 255 592 640
8,45 I 413
8,45-46 I 465
8,46 I 338
8,50 I 359
8,54-55 I 359 413; II 379
8,55 I 410; II 82
8,56 I 47 461 465; II 385 535 606
8,57-58 I 223 233 258
8,58 I 435 443 446
9,5 I 472
9,5-7 I 380
9,6 I 386
9,6-7 I 387s 398
9,7 I 193 390
9,13-17 I 381
9,14 I 386
9,14-16 I 388
9,16 I 460
9,17 I 459
9,24 I 388 460
9,24-33 I 381
9,29 I 353 460
9,31-33 I 383
9,33 I 459
9,34-35 I 430
9,35 I 55 407
9,35-38 I 381 396 465
9,38 I 218 397; II 511
9,39 I 388 397 457
9,41 I 355 364 396
10,1-18 II 453
10,3-4 II 507
10,7 I 46 223
10,10 I 49 391 472; II 88 647
10,11 I 46 49 223; II 45
10,11-18 II 17 175
10,14-15 II 507 645
10,15 I 47 413; II 45 51 88
10,15-16 II 108s
10,15-18 I 472
10,16 I 47 345 363; II 102 417s 457 505 647
10,17 I 49; II 45 49 51 272
10,17-18 II 41 83 252 378s
10,18 I 208 403; II 45 51 176 178 251 610
10,24-25 I 45 381 472; II 16 447
10,25-38 II 74
10,27-28 II 453
10,28 I 400 472
10,30 I 47 224 382 435
10,32 I 381 472
10,33 II 33 74
10,36 I 314 317; II 214 443
10,37 I 380
10,37-38 I 383 401 465
10,38 I 47 193 380
10,41 I 307 372
11,3 I 386 395
11,4 I 45 209 381; II 443
11,5 I 342
11,14 I 411
11,21-27 I 395
11,25 I 46 49 223 359 393 400; II 363 401 506 529
11,25-26 I 219 395 465 472; II 371 401 419
11,26 I 400
11,27 I 209 220 465; II 447
11,33 I 401; II 67
11,34 I 407s
11,35 I 386; II 67
11,35-36 I 239 342
11,36 I 401
11,38 II 67
11,40 I 45 381
11,41 I 207 345
11,41-42 I 399
11,43 I 345 387
11,45 I 381
11,47 I 388
11,47-52 II 12s 32
11,51-52 II 108
11,52 I 209 346 450; II 102 222 417 457 562 608 647
11,53 I 397
11,54 I 239
12,1-8 II 16
12,2 II 500
12,6 II 31

Jn	12,10-11	I 397
	12,11	I 465
	12,12-19	II 9
	12,13-16	II 449
	12,16	I 49; II 261 263
	12,19	II 33
	12,20-21	II 642
	12,20-33	II 13
	12,23	I 49 54; II 261 267 271
	12,23-24	II 221 261
	12,24	II 230
	12,27	I 239; II 261 464
	12,27-28	I 48 207; II 48 59 75 178 379 563
	12,28	I 207; II 49 261 500
	12,30	I 310
	12,31	II 49 53 255 382
	12,31-32	II 10 419
	12,31-33	II 124 255 451
	12,32	II 221 250 261 314 456
	12,32-33	I 49; II 16
	12,33-34	II 271
	12,34	I 54 331; II 38 41 267 314
	12,35	I 359
	12,35-37	I 292 397 472; II 13 124 419
	12,41	I 45 47 210 352 465; II 385
	12,42	I 343 359 465
	12,43	I 364
	12,44	I 465
	12,44-47	I 219
	12,45	I 471; II 601
	12,46	I 393 465 472; II 419
	12,46-47	I 48
	12,47	II 461 464 603
	12,47-48	II 460
	12,48	II 419
	12,49	I 48 208
	12,49-50	I 369; II 41
	13,1	I 48 342 345 411; II 20 24 51 175 177 249 26. 330 599s
	13,2	II 30 35
	13,3	I 48 192 206 411; II 20 24 249 379 526
	13,4-15	II 24s
	13,8	II 96
	13,10-11	I 411
	13,13	I 460 466
	13,15	I 340
	13,18	II 373
	13,19	I 465
	13,20	I 467
	13,21	II 31
	13,23	I 342
	13,26	II 31
	13,26-30	II 35
	13,31	I 54 207; II 271 386
	13,31-32	I 49 359; II 261
	13,33	II 24 500
	13,34	I 368; II 24 454s 457 501 631 646
	13,34-35	I 464; II 26
	13,35	II 454
	13,36	II 500
	14,1	I 219 465
	14,2-3	I 469; II 409 428 430
	14,3	II 415
	14,6	I 46 49s 223 359 471; II 458 506 597 600
	14,6-7	I 471
	14,7	II 387
	14,8-11	II 642
	14,9	I 292 473; II 585 601 645
	14,9-10	I 263; II 598
	14,10	I 382 401 465 472
	14,10-11	I 47 383
	14,11	I 380 382 465 472
	14,12	I 48 465; II 409 501
	14,13	I 207 359; II 423
	14,13-14	II 214 408 513
	14,16	I 50 292; II 216 500
	14,16-17	I 468; II 477 480s
	14,17	II 500 634 641
	14,18	II 409 415 500
	14,18-21	I 50; II 428
	14,21	II 500 645
	14,23	I 50; II 410s 500
	14,23-24	II 454
	14,26	I 50 292 359 465; II 263 490 634
	14,28	I 48 207 440; II 24 252 330 409 415
	14,30	II 49 51 250 255
	14,30-31	II 178
	14,31	I 208 344s 472; II 41 49 83 175s 264 574
	14,34-35	II 519
	15,1-5	I 46 223
	15,1-7	I 50
	15,3	I 464
	15,4-5	I 319; II 411 460
	15,5-8	I 46; II 460
	15,6	II 387
	15,9	II 24
	15,9-10	I 47 471; II 83 454 500s
	15,10	I 48 208 346; II 41 50 82 178 454
	15,12	II 454
	15,12-13	II 24
	15,13	I 345; II 44 51 175 455 592
	15,15	I 206 358 468; II 24
	15,15-26	I 465
	15,16	I 462; II 373 408 513
	15,17	II 454
	15,18	II 32
	15,20	II 497
	15,21	I 219
	15,21-25	II 32
	15,22	I 355 364 396
	15,24	I 355 364 396
	15,25	II 501
	15,26	I 292 359; II 477 481 491 634
	15,26-27	I 468; II 490 636
	15,27	II 327
	16,3	II 500
	16,5-7	II 24 500
	16,5-15	I 462
	16,7	I 50; II 222 409 481 497 500
	16,8-11	II 256 491 636
	16,11	II 419
	16,13	I 50; II 490 634 643
	16,13-15	I 292 465; II 635
	16 14	II 491
	16,14-15	II 388
	16,15	I 206
	16,16	II 415
	16,16-17	II 24 423
	16,19	II 423
	16,20-28	II 498
	16,22	II 423

Jn 16,23 II 408 513
16,26-27 II 408
16,27 I 465
16,27-28 I 192
16,28 I 48 176 440; II 24 249 330 379 500 526 599
16,30 I 465
16,32 I 193; II 603
16,33 II 250 255 266 371 421 498 519s
17,1 I 207 359 471; II 246 261 377
17,1-2 II 249 380
17,1-26 I 344
17,2 I 207
17,3 I 219 292; II 447
17,4 I 207s 343 359 381 398 468; II 59 66 82 243
17,4-5 II 252
17,5 I 48s 210 232s 314 359; II 190 261 377 379s 385
17,6 I 345 468
17,8 I 192 206 465; II 526
17,10 II 618
17,10-11 II 600
17,11 I 224; II 379 500s 526
17,12 II 31
17,13 II 379 500
17,14 I 468
17,17 I 471
17,19 I 49 345 464; II 178s 206
17,20 I 465
17,20-24 II 604
17,21 I 47 193 220 465; II 26 454 501 505 519 631
17,21-23 II 457
17,22 I 224; II 458
17,23 I 220 287; II 83 613
17,24 I 48 210 469; II 83 190 430s 457
17,26 I 226 468s; II 83 433 457s 601 613 646
18,1-2 II 75
18,2 II 30
18,4 I 411; II 20
18,4-11 II 66
18,5 II 30
18,11 II 178
18,19-20 I 435
18,19-23 II 51
18,20 I 435
18,28 II 225
18,30 II 32
18,31 II 36
18,33-37 II 34 66 449
18,35 II 32
18,36 I 354 429; II
18,37 I 48 351 471; II 241 458
18,40 II 74
19,7 II 241 264
19,10-11 II 450s
19,11 II 51
19,12 II 35
19,12-16 II 66 449
19,16 II 34
19,18 II 74
19,19-22 I 428; II 35 66 449
19,23-24 II 206
19,25-27 II 237s 242
19,26 I 342
19,26-27 II 607
19,28 I 342; II 254
19,28-30 II 66 243
19,30 I 343s 381 472; II 82 221 481
19,31 II 271
19,31-36 II 177 225
19,34 II 481
19,35 II 242
19,36 I 49 312; II 450
19,37 II 384 481 612
19,38-42 II 228
19,39 I 343
19,42 II 271
20,1 II 322
20,1-2 II 296s
20,2 II 469
20,3-10 II 297
20,11-13 II 296s
20,11-18 II 291
20,13 II 469
20,14-18 II 297s
20,15 II 305
20,16 II 305 363s
20,17 I 196 450; II 222 331 374 386 500 562
20,18 II 364 467 469
20,19 II 305 363 497
20,19-23 II 298
20,20 II 364 467 469
20,21 II 325 482 516
20,21-22 I 462; II 489
20,22 II 482 497
20,23 I 404; II 482
20,24-29 II 298s
20,25 II 320 347 469
20,25-27 II 259
20,26 II 305
20,27 II 304 384
20,28 I 220s; II 467 469
20,28-29 I 213 224
20,29 II 374 643
20,30-31 I 395s; II 447
20,31 I 209 219s 397 465
21,1 I 403; II 325
21,1-14 I 380 387; II 299s
21,4 II 364
21,6-7 II 468
21,7 I 342; II 364 469
21,12 II 364 469
21,13 II 364
21,14 I 403
21,15-17 II 644
21,15-23 II 300s
21,17 II 468
21,18-22 II 552
21,20 I 342
21,21 II 468
Act 1,1 I 379
1,1-11 II 295s
1,2 II 314
1,3 II 313 324 414 482
1,4-5 II 481
1,5 II 493
1,6 I 331
1,7 I 202 357; II 410 414
1,8 I 33 468; II 308 325 359 410 481 489s 529 636s
1,9 II 482
1,9-11 II 330
1,11 II 308 314 414
1,13-15 II 510
1,21-22 I 175; II 304 327
1,22 II 314

Act 1,24-25 II 510
2,1-4 II 482
2,4 II 636
2,9-11 II 636
2,14-36 I 214; II 318
2,17 I 201; II 486
2,17-18 I 460; II 478
2,19-21 II 478
2,20-26 II 368
2,21 I 218; II 511
2,22 I 374 388
2,22-24 II 304
2,23 II 38 42 45 483 611
2,24 II 233s 251 314
2,24-28 II 232 381
2,29-32 II 232 310
2,32 II 285 304 308 364
2,33 II 377 477
2,34 II 377 385
2,34-36 II 200 381 467
2,36 I 21 433; II 33 285 364 377 385 439 445s 483 511
2,38 I 218 220; II 365 493 497
2,41 I 218
2,41-42 II 495
3,6 I 404; II 511
3,12-13 I 299s
3,13 II 377
3,13-14 II 33
3,15 I 259; II 285 302 308 314 465 533
3,16 I 220 300
3,17 II 34
3,18-21 I 21; II 319 416 460s
3,26 II 393
4,2 II 612
4,4 I 474
4,8 II 490
4,10 I 21 404; II 285 300 302 314 445
4,11 II 382
4,12 I 220; II 465 597
4,19 II 407
4,23-30 II 406
4,27 II 35
4,29 I 474; II 367
4,30 I 404; II
4,33 II 490
5,30-32 II 285 491
5,31 II 377 416 446 461 465
5,31-32 II 636
5,32 II 308
5,41 I 219
6,4 I 474
6,10 II 636
7,55 II 404
7,55-56 II 267 270 407 642
7,56 II 330
7,59 I 129
7,59-60 II 510
8,4 I 474
8,12 I 218
8,14 I 474
8,16 I 218; II 365
8,25 I 474
8,37 I 212
9,1-5 II 412
9,7 II 373
9,8 II 467
9,14 I 219; II 511
9,15 II 373
9,17 II 305 364
9,19-21 II 441s
9,20 I 40 212
9,21 I 219; II 511
9,27 II 364
9,31 II 497
9,40-42 II 510s
10,36-41 I 175
10,38 I 388; II 446
10,40 II 286 305 321
10,41 II 302 305 308 324 327 373
10,42 II 459
10,43 I 404; II 461
10,44 I 474
10,44-47 II 365
10,48 I 218; II 365 493
11,15-16 II 365
11,17 II 364s 497
11,18 II 416
11,26 II 445
13,16-41 II 318
13,23 I 175
13,26 I 474
13,29 II 243
13,30-37 II 285
13,31 II 305 308 324
13,32-33 I 21; II 393 477
13,33 I 40 212 441; II 377 381 385 442 465
13,34 II 302 381
13,35-37 II 381
13,38 II 461
13,44-46 I 474
13,48-49 I 474
14,3 I 474; II 406
14,17 I 199; II 550
15,1-29 II 540
15,7-9 II 635s
15,28 II 636
16,14 II 370
16,31 II 364
17,2-3 II 20 40s
17,3 II 302
17,7 II 450
17,11 II 20 40
17,22-31 II 318
17,23 II 549
17,27 I 199
17,28 II 549
17,30-31 II 416
17,31 II 286 302 459
18,8 I 218
19,1-5 II 493
19,5 I 218; II 365
20,21 I 220; II 364
20,28 I 222; II 102 120 122
20,32 II 105
21,13 I 219
22,8 II 467
22,9 II 373
22,10 II 364 468
22,15 II 308
22,16 II 511
23,8 II 311
24,24 I 220
25,14-19 II 336
25,19 II 304 313
26,13-14 II 373
26,15 II 467
26,16 II 305 308 493
26,22-23 II 303
26,23 II 357 612
26,28-29 II 374
27,24-28 II 341

Act	28,31	I 220 474; II 367
Rom	1,1	II 469
	1,1-4	I 178
	1,3	I 41 240 242
	1,3-4	I 23 40; II 287 306 377 440 443 475s 512 527
	1,4	II 330 528
	1,5	I 422
	1,7	I 216
	1,8	II 513
	1,14	II 541
	1,16	I 44 363; II 57 418
	1,19-20	I 199; II 550
	2,5	II 424 460
	2,5-6	II 104
	3,2	II 530s
	3,10	I 187
	3,21-25	II 109 135s
	3,23-24	I 187; II 94 120
	3,24-26	II 59 394
	3,25	II 141 180s 272
	4,11	II 552
	4,16-22	II 552
	4,17-25	II 391 585
	4,24	I 42 393; II 286 302 364
	4,25	II 43 134 179 276 374 378 393 420 497 612
	5,1	II 99s
	5,1-12	II 136ss
	5,3-4	II 421
	5,4-6	II 44
	5,5	II 397 456 497 553 638s 641
	5,6	II 134 141 179
	5,8	I 186 191 197; II 134 141
	5,9	II 95 394 461
	5,10	I 40s; II 134 395 465 626
	5,10-11	II 99 603
	5,12	II 94 123 161 610
	5,12-21	I 43 188 240 249; II 138s 163ss 357 395
	5,15-21	I 402; II 106 108 123
	5,19	II 49
	5,19-21	II 123
	6,2-11	II 123 230 395
	6,3	I 39
	6,4	II 105 286 302 377s
	6,4-5	I 39; II 228 506
	6,5	II 432
	6,6	II 123
	6,8	II 626
	6,9-10	II 286 303 409 533
	6,10-11	II 105 259 313
	6,14	II 457 471
	6,20-22	II 457
	6,21	II 123 253
	6,22	II 105
	6,23	I 188; II 123 253
	7,4-6	II 123
	7,6	II 101
	7,12-13	II 123
	7,14-23	II 94 123
	7,24	II 104
	7,24-25	II 94 123 196
	7,25	II 513
	8,1	II 104
	8,2	II 126 641
	8,3	I 40 242 311; II 83 85 134 141 162 476
	8,9	I 211; II 563
	8,10	I 40; II 141 563
	8,10-11	II 372
	8,11	I 404; II 287 302 637
	8,14-16	I 211; II 637
	8,15	II 498s 517
	8,15-16	II 407 563 575
	8,17	I 39 226 394; II 103ss 276 393 442 457 575
	8,18	II 458
	8,18-25	II 415 428 553
	8,19	II 424
	8,19-23	I 392; II 100 543
	8,20	II 94 110
	8,21	II 110 458
	8,23	II 120 465 638
	8,23-26	II 494 612
	8,24	II 103 397 418 463 465 551 638
	8,24-28	II 543
	8,26-29	II 638
	8,29	I 39 41 270; II 373 445 494 505 529 607s
	8,32	I 40s 191 210 225 265 312; II 42 122 128 134 139 141 181 205 264 272 532 568
	8,33-34	II 407
	8,34	I 42; II 214 273 330 385 404
	8,38-39	II 574s
	8,39	II 411
	9,4	II 530s
	9,5	I 222 240; II 512
	9,11	II 373
	10,7	II 232
	10,9	I 36 38 213; II 281 286 302 364 366 371 374 377 401 470 492 533
	10,9-10	II 643
	10,9-14	I 218
	10,12-13	II 511
	10,14-15	II 490
	10,17	I 422
	11,1-6	II 540
	11,8	II 639
	11,11-12	II 540
	11,25-32	II 540
	11,29	II 551
	11,32	I 186 200; II 109 552
	11,33-35	I 290; II 552
	11,36	II 553
	12,1	II 192
	12,4-5	II 505
	13,14	I 340
	14,7	II 349 471
	14,8-9	I 37; II 349 468 471
	14,9	II 313 461s 470s
	14,10	II 415
	14,15	II 141 179
	14,17	II 497
	15,5	II 421
	15,6	I 194 213; II 577
	15,8-9	I 363
	16,25	II 424 634
	16,25-26	II 387 520s
	16,26	I 422
	16,27	II 513 520ss
1 Cor	1,1	I 216
	1,2	I 219; II 511
	1,3	I 216
	1,7	II 424 470
	1,7-9	I 37
	1,8	II 459 470
	1,9	I 41 226
	1,12-13	II 412
	1,17	II 57 541

1 Cor 1,17-18 I 42; II 640
1,18-25 I 42 290; II 265s 635
1,23 I 240; II 57 643
1,23-24 I 42
1,24 I 474
1,29 II 58
1,30 II 120
1,30-31 II 635
2,1-5 II 57 643
2,2 I 42 240 265; II 640
2,4 II 490
2,6-9 I 290s; II 640
2,6-16 I 42; II 365
2,7-8 I 289ss
2,8 I 35 259; II 439
2,10-16 I 290; II 435 535
2,12 II 639
2,12-14 II 642
2,14-15 I 290
3,5 I 37
3,23 II 587 593 625
4,19 I 37; II 471
5,7 II 180 226 271
6,2-3 II 462
6,11 II 498
6,14 II 286
7,10-12 II 469
7,17 I 37; II 471
7,22 I 37; II 125
8,5-6 I 36; II 466
8,6 I 213 216; II 471 625
8,11 II 141 179
9,1 II 305 307 320 364 467
9,16 II 541
9,19-23 II 541
9,21 II 454
10,1-6 II 534
10,2-4 II 495s
10,4 II 226 478 497
10,9 I 37
10,11 II 244
10,14-21 II 180
10,16 II 238 411
10,16-17 II 507 553
10,21 I 37; II 411
10,24 II 141
11,1 I 340
11,23 II 469
11,23-25 II 25s 176 179s 248 495
11,24 II 141
11,25 II 179 517
11,26 II 517 553
11,26-27 II 192 495
12,3 I 36 38; II 370 470 492 495 636 640 643
12,4-6 I 216 637
12,5 I 37; II 471
12,7-11 II 542 637
12,12-13 II 486 505 637
12,13 II 493
12,18-27 II 505
12,21 II 509
12,27 II 493
13,12 I 422; II 418
14,33 II 626
15,3 II 20 40 67 134 141 179
15,3-4 I 17 44 47; II 228 287ss 302 304 307
15,4 II 309 311 315 320s 344 380
15,5 I 44; II 344
15,5-7 I 47; II 287ss 305 307 320 368
15,8 II 287ss 317
15,11 I 4 4; II 281 315 368 643
15,12 II 302 415
15,13 II 427
15,14 II 281 319
15,15 II 319 377
15,17 II 281 359
15,19 II 355
15,20 II 229 302 357 392 395 426 612
15,21-22 I 43 240 249 395 402 426
15,22-23 II 108 229 392 426 477 612s
15,23-24 II 244
15,24-28 I 38
15,25 II 396 406 436 472
15,25-27 II 200
15,28 I 38 41; II 435s 604 641
15,35-57 II 372
15,42-44 II 230
15,44-45 II 476 495
15,45 I 240 402; II 359 386 397 475
15,45-49 I 43 249; II 108 306 395 426 609
15,49 II 396 432 492 495 612s
15,51-55 II 415 423
15,53 II 396
15,54 II 266
15,54-56 II 426
15,56-57 II 609 611
15,58 I 37
16,10 I 37
16,22 I 22; II 425 461 469 495
16,22-24 II 520
2 Cor 1,1 I 216
1,2 I 213
1,3 I 194 213
1,4 II 421
1,14 II 459 470
1,19-20 I 41; II 396 530
1,20 II 196 553
1,21-22 II 396
1,22 I 404; II 395 413
2,17 I 474
2,20 I 44
3,6 II 101 179
3,14 II 179
3,15 I 40
3,18 II 601
4,2 I 474
4,3-6 II 367
4,4 II 601 608
4,5 I 36; II 469
4,6 II 601
4,10-12 II 58
4,13-14 II 367
4,14 II 286
5,1-10 II 372
5,2-4 II 431
5,3 II 415
5,4-5 II 638
5,5 I 404; II 105 413
5,6 II 413
5,6-8 II 431
5,10 II 415 459
5,14 II 108 175 179
5,14-15 II 134 137 141 192 456 593
5,15 II 106 286

2 Cor 5,17 I 263; II 137 386 397
5,18-19 I 263; II 99 137 153 272 603
5,19 II 108 193
5,20-21 II 137
5,21 I 338; II 83s 134
8,9 I 243; II 469
10,8 I 37
11,4 II 639
12,8 II 510
13,3 II 412
13,4 II 313 377s
13,10 I 37
13,11 II 619 626
13,13 I 216; II 502 513

Gál 1,1 I 216
1,4 II 45 51 104 134 141 179
1,6-8 I 45
1,7 II 643
1,16 I 40s
2,16 I 39 220; II 314 342
2,19 I 39
2,20 I 40s; II 45 51 134 141 175 182 205 644s
3,7-9 II 606
3,13 I 311; II 83s
3,15-29 II 530
3,16 II 606
3,20 I 220
3,22 I 200; II 109
3,23-26 I 198 200
3,27 I 39 200; II 493
3,28 II 541 636
4,1-7 II 530
4,4 I 40s 44 197 201 225 239; II 444
4,4-5 I 186 196 211 224; II 561 564 581
4,5 II 392 568
4,6 I 41; II 494 498 637s
4,7 II 104 392
4,21-28 II 100 124
4,24-25 II 179
5,11 I 42; II 640
5,22 II 498s
5,24 I 42
6,2 II 454
6,14 I 42; II 58 439
6,15 II 397

Ef 1,3 II 565 593
1,3-5 II 578s 583 615
1,4-11 I 185s 202; II 434 625
1,5 II 388
1,7 II 98 120 122
1,9-10 II 387 641
1,10 I 201s; II 550 616 626 630
1,13 I 474
1,13-14 II 105 120 395 590s
1,14 I 404; II 120 413 638
1,17 II 641
1,19-20 II 377 387 475
1,20 II 302 330 377
1,21-22 II 471
1,22-23 I 39; II 508
2,2 II 639
2,2-3 II 471s
2,3-5 II 104
2,4 I 191 397 425
2,4-10 I 186
2,5-6 I 39; II 397 425 626
2,7 I 191
2,11-18 I 363
2,12 II 100
2,12-13 II 529 537
2,13-16 I 240; II 629
2,14-18 II 99s 505 529 603 636
2,15 II 386
2,15-17 II 626
2,17 II 102
2,17-18 II 646
2,18 II 435 634
2,21-22 II 632
2,22-23 II 617
3,3 II 342 634
3,5 I 291; II 583
3,6 II, 505. 537
3,8-11 I, 290s
3,14 I, 218
3,14-19 I 290s; II 647
3,17 I 40
4,1-6 II 632
4,3-6 II 238 499 604 637
4,4 I 39; II 490
4,5 II 365
4,5-6 I 215; II 490
4,7 II 506
4,9-10 II 526
4,11-13 II 420 543
4,12 II 632
4,13 I 41; II 463 632 638
4,15-16 I 39; II 508
4,16 II 506 632
4,24 I 43
4,30 II 120
5,2 II 45 51 134 141 175 182 205 251
5,5 II 105 436
5,6 II 460
5,8 II 124
5,19 II 510
5,19-20 II 513
5,23 I 39; II 465 506 508
5,25 II 45 51 134 141 182
5,25-27 II 96 122 507
5,27 II 409
5,29-30 I 39
6,7 II 471
6,12 II 256
6,13-17 II 472

Flp 1,1 II 469
1,6 II 459 470
1,10 II 459
1,14 I 474
1,21 II 644
1,21-23 II 415 431
1,27-30 II 553
2,5 I 340
2,5-11 I 260; II 287
2,6 I 243
2,6-7 I 43 242
2,6-11 I 24s 36 42; II 251 443 512
2,7-8 I 240; II 610
2,8 II 264
2,9 I 215; II 377 403 466 510
2,10 I 36; II 471 510
2,10-11 I 218; II 441 463 466
2,11 I 38
2,12 II 110
2,16 II 459 470
3,10 I 39; II 490s
3,18 II 640
3,20 II 413, 464s 470
3,20-21 II 463 470
3,21 II 373

Col 1,3 II 615
1,5 I 474; II 601
1,13 I 41s; II 104 124 256 471 615
1,14 II 98 120
1,15 I 43 471; II 229 585 608 615
1,15-17 I 216 233 259 269 474; II 505 583 613-617
1,16 II 620 625
1,17-18 I 463; II 587 619
1,18 I 29 233 259; II 357 392 477 504s 529 583 610
1,18-20 II 471 617
1,19 II 505 616
1,20 I 240; II 196 626
1,20-22 II 100 529
1,22 I 240; II 603
1,23-25 II 421
1,24 I 39; II 412 514
1,26 I 291; II 634
1,27 I 40
2,2 I 43
2,3 II 642
2,6-7 I 36
2,12 II 228 286 395
2,12-13 I 39
2,14 II 83 85 97 256
2,15 II 232 256
2,19 II 505s
2,20 I 463
3,1 I 39; II 330 404 636
3,1-4 II 105 286 395 413
3,3 II 413 625s
3,4 II 470
3,6 II 460
3,9-11 I 43
3,10-11 II 505 603
3,16-17 II 513
3,24 II 471
4,3 I 474
1 Tes 1,3 I 36; II 421
1,6 I 474; II 643
1,8 I 474; II 421
1,10 II 104 302 361 443s 461 465
2,13 I 474; II 361 368 643
2,19 I 37; II 424
3,13 II 424
4,12-17 II 415
4,14 II 286 457
4,15 II 415 424 469
4,15-17 II 423
4,17 II 430s 457 470
5,1 II 470
5,8 II 472
5,9 I 37; II 120
5,10 I 37; II 134 179
5,23 II 424
2 Tes 1,7 II 424 470
2,1 II 424
2,7 II 630
2,8 II 424 472
2,14 II 120
3,1 I 474
4,3 II 470
1 Tim 1,1 I 56 216 221
1,10 I 56
1,15 I 57
2,3-6 I 56; II 107s 518 595 597
2,5 I 240; II 194
2,5-6 I 262; II 190 205
2,6 I 56; II 40 119 134 141
2,15 I 57
3,16 I 23s; II 287 512
4,1 II 639
6,12 II 461 553
6,13 II 241
6,14 I 56; II 424
2 Tim 1,9 I 57
1,10 I 56; II 257 465
2,10 I 56
2,17-18 II 413
2,22 I 219; II 511
4,1 I 56; II 459
4,8 I 56; II 425
4,18 II 424 512
Tit 1,2 I 56
1,3-4 I 221
2,1 II 465
2,4 II 96
2,10 I 221
2,11 I 56
2,11-14 I 402
2,13 I 56s 221; II 428 465
2,14 I 56; II 40 102 119s 122 134
3,4 I 56 221 242
3,4-6 I 221; II 578
3,6 II 465
3,7 I 56; II 105
Heb 1,1 I 199 463 471
1,1-2 I 465 470; II 535
1,1-3 I 474; II 389 566
1,1-4 I 60 200
1,2 I 211 269; II 388 392 405 442
1,2-3 I 61 215; II 617s
1,3 I 471; II 385 404 585 601 608
1,3-5 II 442
1,3-14 I 60
1,4-5 II 392 617
1,4-14 II 596s 599
1,5 II 377 381 385
1,5-14 I 60 211 213
1,6 I 217; II 511 617
1,8-9 I 211 222
1,10-12 II 617
1,13 I 61; II 200 377 381 385 442
2,1-9 I 60
2,5 I 201
2,6-9 I 211
2,9-11 I 61
2,10 II 194 244 254 264 392 444 464s 533 603s 625
2,10-18 I 240; II 211 214
2,11 I 241; II 408 618
2,11-12 II 258
2,11-16 II 204
2,14 I 61; II 382
2,14-15 II 78 258 609s 612
2,16 I 242
2,17 I 61 241 244 311; II 183 194 202s 618
2,17-18 I 334; II 204
2,18 I 332
3,1 II 202s
3,1-6 I 60 211; II 204 596s
3,5-6 II 599
3,6 I 211
3,7-19 I 202
4,1-11 I 62 202
4,14-15 II 202s

Heb	4,15	I 61 240 332 334 338; II 78 204 211
	5,1	II 203s 209 216
	5,1-10	II 202
	5,2	I 334; II 203
	5,3	II 203 290
	5,4	II 203
	5,4-7	II 210
	5,5	II 203 211 377 381
	5,6	II 200 203 211 432
	5,7	I 332; II 78 386 464 575
	5,7-8	I 240 334; II 204
	5,7-9	I 61; II 190 211 249
	5,8	I 211 336 440s; II 49 567
	5,8-9	II 264 602s
	5,9	I 334; II 211 244 254 464
	5,10	II 200 202s 210
	5,13	I 240
	6,1-3	II 203
	6,4-5	I 62 201
	6,19-20	II 212
	6,20	II 200 202s 212s 432
	7,1	II 203
	7,1-28	II 200 202 210
	7,3	II 203
	7,4-13	II 515
	7,8	II 313
	7,11	II 203 244
	7,13	II 199
	7,14	I 242; II 203
	7,15	II 203 210
	7,16	II 52 184 210 258
	7,17	II 203 432 531
	7,18-19	II 531
	7,19	II 244
	7,20	II 203
	7,20-22	II 210
	7,21	II 203 432
	7,22	II 101
	7,23	II 203 210
	7,24	II 432s
	7,24-25	II 211 214 387 407
	7,25	II 313 408 458 465
	7,26-27	I 62; II 85 203s 210
	7,27	II 184 209 212 264 592 612
	7,28	I 211; II 203 211 244 254 264 392 602s
	8,1	II 200 203 385 404
	8,1-2	II 211 458
	8,1-13	II 183 202
	8,2	II 517
	8,3-4	II 200 203
	8,5	II 212
	8,6	I 62 262; II 101 204 563 599
	8,6-13	I 62; II 210
	9,1-7	II 212
	9,6	II 203
	9,6-10	II 183
	9,7	II 203 209
	9,8-10	II 209 212
	9,9	II 212 244
	9,11	I 62; II 185 203 211s
	9,11-12	II 185 250 384
	9,12-14	I 62; II 211 223 240
	9,13	II 183
	9,14	I 338; II 52 96 211s 258
	9,15	I 62 262; II 101 120 204 599
	9,15-22	I 62; II 184
	9,22	II 98
	9,23-24	II 184
	9,24	II 185 211s 214 250 407
	9,25	II 203 209ss
	9,25-28	II 212
	9,28	I 62; II 185 201 213 250 599
	10,1	I 463; II 201 244
	10,1-4	II 183 209s 531
	10,1-18	II 202
	10,5-7	I 244; II 18 88 184 211 214 251 258 610
	10,8	II 209s
	10,8-10	I 240 244; II 88 211 251 610
	10,10	II 184 573 592
	10,11	II 184 203 209 212 250
	10,11-13	II 200
	10,12	II 212 214 244 404 599
	10,12-13	II 185 381
	10,14	II 212 392
	10,15-18	II 184
	10,18	II 98 212
	10,19	I 62; II 211 223
	10,19-22	II 212
	10,20	II 223 253 259
	10,21	II 203 211
	10,29	I 62; II 640
	11,1	I 394 422; II 413
	11,17-19	I 423; II 82 102s 532 606
	11,19	II 533
	11,26	II 73
	11,39-40	II 236
	12,1-3	I 421 423; II 533 585
	12,2	I 337; II 73 200 244
	12,24	I 62 262
	13,8	II 383 432 515
	13,11	II 203
	13,12	I 62; II
	13,13	II 73
	13,14	I 62
	13,15	II 217
	13,20	I 62; II 453
Sant	1,1	I 213 216
	2,7	II 511
1 Pe	1,1-2	I 216
	1,3	I 213; II 395
	1,3-5	I 57 59
	1,6-7	I 57
	1,7	II 470
	1,9	I 57
	1,10-12	I 57s 463 465; II 634
	1,13	II 470
	1,15	I 57
	1,17	II 110
	1,18	II 120
	1,18-19	I 58 338; II 114 119 130 164
	1,20	I 58 201
	1,21	I 57; II 286 377
	2,4	II 74 382
	2,4-9	I 59
	2,5	II 192 196 420
	2,6	II 420
	2,7	II 74 382
	2,9	II 102 120
	2,9-10	I 58
	2,18-25	II 58
	2,21	I 57 340; II 74
	2,21-24	I 58
	2,22	I 338
	2,23	II 74
	2,25	II 453
	3,9	I 59

1 Pe 3,12-14 II 428
3,15 I 219
3,15-16 II 233
3,17-18 I 58
3,18-22 I 24; II 134 141 313 476
3,19-20 II 233s
4,5 II 459
4,6 II 233s
4,13 II 470
4,13-16 I 58
4,19 I 58
5,2-4 I 59
5,4 II 453
5,10 I 59
2 Pe 1,1 I 57 221
1,2 I 57
1,11 I 57 213 221; II 470
1,14 I 57
1,16 I 57; II 424
1,16-18 I 454
1,17 I 210; II 443
1,21 II 634
2,1 II 120
2,20 I 57 213 221; II 470
3,2 I 57 221; II 470
3,3-10 II 416
3,4 II 424
3,12 II 424
3,13 II 427
3,17-18 II 521
3,18 I 57 221; II 470
1 Jn 1,1-3 I 51 239; II 390 447 643
1,3 I 209; II 369
1,7 I 50 209; II 178
2,1 I 51; II 214 407
2,2 I 50s; II 108 177s 193
2,6-10 I 51
2,13-14 II 259
2,16 II 259
2,18 I 201; II 472 632
2,22 I 51; II 447 472 632
2,22-24 I 209 219 359
2,28 II 415 425
3,1 I 209
3,1-2 II 424s 432 591s
3,2 I 209 469; II 105s 413 431s
3,4 I 51; II 471s 630
3,5 I 338; II 97
3,8 I 51 209; II 592
3,9 I 209
3,10 I 209; II 592
3,12 II 592
3,16 I 51; II 45
3,23 I 220
4,1-3 II 492 640
4,2 I 51; II 641 643
4,2-3 I 239; II 632
4,3 II 472
4,3-5 II 259
4,6 II 492
4,8 I 473; II 645s
4,8-16 II 591s 641
4,9 I 51 209
4,9-10 I 190; II 43
4,10 I 51 209; II 177s 640
4,10-19 I 186
4,14-15 I 209; II 465
4,16 I 473; II 645s
4,17-18 II 425
4,20 II 646
5,1 I 209 219; II 447
5,2 I 209
5,4-5 I 51; II 371
5,4-6 II 259ss
5,5 I 209
5,5-6 II 640ss
5,6 I 51 53; II 238
5,7 I 53; II 222 238
5,8 I 53
5,9-13 I 209
5,10 I 219
5,11 II 238 260s
5,11-12 I 51; II 371
5,12 I 209
5,20 I 209 221
2 Jn 7 I 239
Jds 17 I 213
Ap 1,1 I 51s
1,5 I 52; II 229 241 450 610
1,6 I 52; II 450
1,8 I 53
1,12-13 II 207
1,13 I 53
1,13-18 I 52
1,17-18 II 303
1,18 I 53; II 232 313
2,1 I 52
2,7 II 259
2,8 I 52; II 313
2,11 II 259
2,12 I 52
2,17 II 259 507
2,18 I 52
2,26 II 259
3,1 I 52
3,7 I 52
3,12 II 259
3,14 I 52; II 241 396 407
3,21 II 259 404s
4,1 I 52
4,8 I 53
5,5 I 53
5,6 I 53; II 256 259
5,6-14 II 207 383s
5,8-14 I 53; II 408s 512
5,9 II 450
5,9-10 II 120 458
5,10 II 450
5,12 I 53; II 408 450
5,13-14 I 217; II 256
6,1-2 II 256
6,9-11 II 235
7,14-17 I 53
7,17 II 453
11,1 I 53
11,8 I 53
11,11 II 259
11,15 I 52; II 450
11,16 II 404
12,1-2 II 607
12,5 II 607
12,10 I 52
12,11 II 259
12,17 II 607
13,8 I 53; II 19 384
14,1 II 256
14,1-5 I 53
14,8-10 II 256
14,13 II 104 412s 612
15,2 II 259
17,13-14 II 472
17,14 I 52s; II 256 259 450 471
18,4 I 53
18,9-10 II 425
18,16-19 II 425

Ap	19,1-4	II 425s
	19,6	II 425s
	19,6-9	I 53; II 384 409 425s 431 436
	19,13	I 52 473; II 472
	19,16	I 52s; II 450 472
	19,19-21	II 472
	20,4	II 404
	20,4-6	II 413
	20,6	II 450
	21,1-5	II 428
	21,2	II 409
	21,3-6	I 53
	21,9	I 53; II 409
	21,11	II 428
	21,22	II 207 212 443 518
	21,22-24	I 53
	21,23	II 428 434 436 646
	22,1	I 53; II 428 436
	22,3	I 53; II 404
	22,12-13	II 625
	22,13	I 53
	22,16	I 52
	22,17-20	I 53; II 425 461 492 638

INDICE DE TEMAS Y PERSONAS

Se incluyen solamente las mencionadas en el texto.
Los números indican el tomo y la página.

Abandono de J.C. en la cruz II 74s.80-83.
Abel II 238s.590.
Abelardo I 137.
Abraham I 41 44 47 312s 335 423; II 48s 81s 102s 181 532s.
Acción salvífica, consumada en la resurrección II 391-401.
Actitudes originales de J.C. I 429s.
Adam, K. I 156.
Adán y J.C. I 43s 80 249 328 335; II 108 138s 227.
Adoración: J.C., objeto de I 217-220 (véase **Culto**).
Adriano I I 124.
Agatón I I 120s.
Agnoetismo I 115s.
Agustín de Hipona, San I 23 109-114 225 228 234 250 267 279 286 315 318 340 389 424; II 47 68 107 599.
Alejandría, escuela de I 82 90.
Alejandro III I 138.
Alianza antigua, como vía de acceso al misterio I 272ss; nueva, fruto de la pasión II 100s; sacrificio de la II 169.
Ambrosio de Milán, San I 89 225 328; II 47 514 520.
Amor de Dios: en la encarnación y redención I 190s; II 560-568 590-593.
«Anatematismos» de Cirilo I 96.
Angelofanías I 180; II 329.
Anglicanismo I 161.
Anselmo de Canterbury, S. I 134ss 188; II 145.
Anticristo I 51 239; II 639s.
Antioquía, escuela de I 82s 90.
Antropología, vía de acceso al misterio de la encarnación I 266-271; y de la resurrección II 352-536.
Antropomorfismo divino y encarnación I 277ss.
Apariciones de J.C. resucitado II 307ss 322-327.
«Apocatástasis» II 107.
Apolinar de Laodicea I 85 88 90 413.
Apoteosis y encarnación I 294.
Arrio I 84s 225.
Ascensión II 330-333.
«Assumptus homo» I 82s 90s.
Atanasio de Alejandría, San I 86s; II 68 514.
Auto-comunicación, de revelación II 561s; en diálogo interpersonal I 275s.
Auto-donación del Padre en J.C. II 564s.
Auto-redención, su imposibilidad I 188s.
Autoridad o «exusía» de J.C. I 368s 434s; II 10-14 (véase **Poder**).
Avatara y encarnación I 295.
Axioma soteriológico I 72 80 87s 93s 97 99 101s 109ss 119 122 128 249.

Barth, K. I 155s.
Basilio de Cesarea, San I 87; II 41.
Basly, D. de I 155.
Baur, Ch. I 150.
Bautismo de J.C. I 307-315.
Bentz I 146.
Bernardo de Clairvaux, S. I 137s 243 424s.
Boecio I 105.
Bonhoeffer, D. I 155.
Bornkam, G. I 155.
Bossuet, J. J. I 149.
Bourdaloue, I 149.
Brunner, E. I 154.
Buenaventura, San I 142.
Bultmann, R. I 154s; II 348s.

Cabeza de la Iglesia I 156; II 504-509.
Caifás II 12 32.
Calcedonia, concilio de I 98-103 253-257 280 (véase **Fórmulas dogmáticas**).
Calvino, J. I 146 163; II 107.
Capitalidad solidaria de J.C. I 113 250s; II 159 (véase **Satisfacción vicaria**).
Capréolo I 145.
Cayetano, Tomás de Vío I 147.
Chemnitz I 146.
Cielo: «estar con» y «ser semejante a» J.C. II 430ss.
Ciencia de J.C.: según los evangelios I 407-411; de visión I 414s 418-421 443s; II 50s 69s; infusa I 414 421s; adquirida I 414 418; «por connaturalidad» I 416-421; II 50s 69s.
Cirilo de Alejandría, San I 92s 95 97 100 225 318; II 89 514.
Cirilo de Jerusalén, San II 46 144 514.
Claudio de la Colombière, B. I 149.
Comunicación de idiomas I 75 88 107s 110s 259.
Concepción virginal I 194s.
Conciencia de J.C. I 262s 427-450 (c.13); de su filiación I 431s 442-444; mesiánica I 433-436; de su divinidad I 442-448; de su destino a la pasión II 22s; de su oblación sacrifical II 172-175; de su sacerdocio II 208ss.
Concilios: véase **Calcedonia, Constantinopla, Efeso, Florencia, Lyón, Nicea, Toledo, Trento, Vaticano.**
Concupiscencia I 333s.
Condenación escatológica, la exención de ella fruto de la pasión II 103s.
Condescendencia divina I 274ss; II 568s.
Congar, Y. I 161.
Connaturalidad divina y humana I 247s 342 412 424; ciencia por connaturalidad I 416-421 424s; II 51 53.
Constantinopla: concilio 1.º de I 85s; 2.º de I 106ss 333; II 47; 3.º de I 103 120ss; II 47.
Consustancialidad divina y humana de J.C. I 99s 237 247 (véase **Connaturalidad**).
Conversión y perdón, tema de la predicación de J.C. I 355s.
Conzelmann, H. I 155.
Corazón de Jesús I 149 156; II 569-576.

«Cordero de Dios» I 51ss 177 181 312s; II 177 225s 408s.
Cordero pascual II 169.
Corporalidad de J.C. resucitado II 303s 326s 372s.
Creación-asunción I 111 129 267 286.
Creación, encarnación y redención (véase **Encarnación, fin de la).**
Crecimiento de J.C.: triple I 246; en gracia y santidad I 320s 346; en ciencia I 446 448; II 19s.
Crisis galilaica II 5s 31 34.
«Cristo», como título I 38ss 52 318; II 445ss.
Cristo cósmico I 159; II 624s.
Cristo-centrismo teo-céntrico II 625s.
Cristo-génesis (en Teilhard) II 620s.
Cristología: formación y pluralidad en la unidad I 19s 63s; varios esquemas o tipos I 20-23 25 32s 53 56; indirecta o implícita I 65 436.
Cristología y soteriología: su nexo I 47 53 58 61 72 80 121 135 142 162 165 262.
Cruz: su misterio I 42s; consumación de la kénosis II 56s; glorificación de Dios en ella II 58s; ley de la II 57s; señal de la II 59s (véase **Pasión).**
Cuerpo de J.C. resucitado (véase **Corporalidad).**
Cuerpo de Cristo: la Iglesia (véase **Iglesia).**
Cullmann, O. I 157.
Culto: debido a J.C. II 509-516 (véase **Adoración);** cristiano II 517s; y Espíritu S. II 492-497.

David II 533 (véase **Hijo de David).**
Defectos irreprensibles y censurables I 244.
Descenso al sheol II 230-236.
Dionisio Areopagita (Pseudo-) I 103.
«Dios», nombre propio del Padre I 184; apelativo de J. C. I 75 220ss.
Dios-Hombre: esquema cristológico I 82; fórmula de Orígenes («Theánthropos») I 81; y de San Agustín I 110; valor dogmático I 253-280 (c.5); II 546-568.
Dióscoro II 98.
Divinidad de J.C. I 84s 205s (véase **Filiación).**
Docetismo I 77s; II 67.
Dodd, Ch. H. I 161.
Dualidad de naturalezas en J.C. I 100 (véase **Calcedonia, Constantinopla** 2.º, **Tertuliano, León I, Agustín).**

Efeso, concilio de I 95ss 109 253; «latrocinio de» I 98.
Elías I 21 372 400 454 475.
Elevación sobrenatural y encarnación II 584-587.
Elipando de Toledo I 123s 225.
«Emmanuel», nombre de I 296ss 300s.
Encarnación: exclusivamente del Hijo I 227-231 271s; misterio I 289-295; y pasión II 87ss; y resurrección II 525-529; creación y redención (fin de la e.) I 140s 143s 147s 264s; II 579-584 589s; y elevación sobrenatural I 232; II 584ss; y gloria de J.C. II 587ss.
«En-hipostasía» I 104s.
Entrada triunfal en Jerusalén II 9s 14.
Entronización de J.C. y resurrección II 404-409.
Escatología: alcance escatológico de la encarnación I 201s; en la predicación de J.C. I 356-359; su triple dialéctica II 428s; el intervalo II 417-422.
Escolástica, teología I 138s 262.
Escoto, Juan Duns I 143s; II 579.
Escrituras Sagradas del AT: prenuncian a J.C. I 18 22; su pasión II 30 38ss; su resurrección II 311s 380s.
Escuelas teológicas I 82 139 147.
Espíritu Santo: y encarnación I 281-288; y pasión II 52ss; y muerte de J.C. II 221s; y resurrección II 475ss 481-488; e Iglesia II 489-502; y conocimiento nuestro de J.C. I 290; II 634-637; y vivencia nuestra de J.C. II 637ss; y acceso nuestro al Padre por J.C. II 539ss; y predicación del Evangelio II 489-492; promesa del E. S. II 477-481; «tiempo del E.S.» II 486ss.
Eucaristía, su institución II 25ss 207ss.
Eutiques I 93s 98 100.
Expiación, sacrificio de II 169 176s.

Fe: de J.C. I 422s; en J.C. I 219s 442s 465; fe salvífica y resurrección de J.C. II 390s.
Félix de Urgel I 123.
«Fides quaerens intellectum» I 114 134.
Filiación: de J.C. respecto de Dios, manifestada en su actitud filial I 206ss; única y exclusiva I 209-212; trascendente I 212-224; «natural» I 224ss; respecto de los hombres «fontal» I 226s; nuestra filiación adoptiva, fruto de la pasión II 102s.
Fin de la encarnación I 141 144; II 579-584 589s.
Fin del mundo (véase **Parusía).**
Florencia, concilio de I 138.
«Fórmula de unión» I 92 97s.
Fórmulas dogmáticas; contenido y valor I 101ss 114s 126-130 254-257.

Geiselmann, J. R. I 160.
Genealogía de J.C. I 180 201.
Gentiles y Jesús II 12s.
Gess I 146.
Gloria de J.C. y encarnación II 587ss.
Glorificación de Dios en la pasión II 58s; de J.C. en la muerte II 261-267; en la resurrección (véase **Entronización).**
Gnosticismo I 77s.
«Gó'el» (redentor) II 115ss 129s.
Gore, Ch. I 146 161.
Gottschalk II 107.
Gracia: de unión I 317s; santificante I 320s; «capital» I 319s 346s (véase **Santidad).**
Grandmaison, L. de I 156.
Gratuidad de la encarnación y redención I 186-189.
Gregorio I, Magno, San I 116 334; II 363.
Gregorio II I 124.
Gregorio de Nacianzo, San I 87s 255 270 318 418; II 89 565.
Gregorio de Nisa, San I 88; II 89.
Grocio, Hugo I 146.
Günther, A. I 151.

Harnack, A. v. I 151.
¿Helenización del cristianismo? I 18 79 84 114.
Herencia celeste, fruto de la pasión II 104s.
Hermas I 76.
Herodes II 14s 35.
«Hijo» en uso absoluto I 47 209-212.

«Hijo de Abraham» I 179.
«Hijo de David» I 27ss 179.
«Hijo de Dios» I 29ss 40s 61s 179; II 441-445 (véase **Filiación).**
«Hijo del hombre» I 31 52 54s; II 267-271.
Hilario de Poitiers, San I 89; II 68.
Himnos cristológicos antiguos I 74s.
Hipólito Romano I 75 78 80.
Hipóstasis: véase **Hypóstasis y Persona.**
Historia de la salvación I 44 47 58; y del AT I 198s 272ss; II 530-538; y resurrección II 524s; y de la Iglesia II 538-543; y del género humano II 543-549; y de las religiones no-cristianas II 549ss; misterio de la historia II 551ss.
Historicidad: de la vida de J.C. como efecto de la encarnación I 245ss; de los relatos de la infancia I 177s; de los milagros I 382-388; de la pasión II 63ss; de la resurrección II 337-352.
Hombre-Dios; esquema cristológico I 82 90s.
Honorio I. I 117.
Hormisdas I. I 106.
Hugo de San Víctor I 142.
Humanidad de J.C.: verdadera y completa I 83 87 99ss 237-241; vivificadora I 402s.
«Hypóstasis» I 81 85 93 96 100s 105 (véase **Persona).**

Ibas de Edesa I 106.
Iconoclastas I 124.
Iglesia: y J.C. resucitado II 504-521 (c.31); tiempo de la I. II 448; resurrección e historia de la I. II 538-543.
Ignacio de Antioquía, San I 75s 466; II 68.
Ignacio de Loyola, San I 149.
Imagen de Dios: el hombre y J.C. I 230s 269s.
Impecabilidad e impecancia I 244 338ss.
Incomprensión de los apóstoles I 31; del auditorio I 364s.
Inerrancia de J.C. I 421s.
Inmutabilidad de Dios y encarnación I 276s 279.
Invocación del Nombre de J.C. I 218s.
Ira de Dios: véase **Condenación.**
Ireneo de Lyon, San I 78 80 276; II 68 87 89 599.
Isaac I 312s 423; II 43 48s 81s 124s 181 564.
Israel (historia del) pueblo de I 199 326s 335; II 530-538.

Jansen, Cornelio, y jansenismo I 148; II 107.
Jerusalén: meta de la vida de J.C. I 327; II 5ss; entrada triunfal II 9s 14; purificación del templo y predicción de su ruina, II 10s; concilio de los apóstoles II 540s 635s.
«Jesús», nombre de I 298-301.
José, Esposo de María, San I 27 176s 195; II 563.
Juan Bautista, San I 180s 198 307ss 355 358 363 366 372 458 469.
Juan Crisóstomo, San I 88; II 47 89.
Juan Damasceno, San I 125 244 334; II 128 514.
Juan de Antioquía I 95 97.
Juan de la Cruz, San I 149 470; II 389.
Judas, el traidor II 25 30s.
Judeo-cristianismo I 76.
Judíos y pasión de J.C.: las autoridades II 31ss; el pueblo II 33s 36.
«Juez», título de J.C. II 458-463.
Juicio final II 462s.
Julián de Halicarnaso I 104.
Justificación, fruto de la resurrección II 393-396.
Justiniano I. I 106.
Justino Mártir, San I 75 77 79; II 68.

Käsemann, E. I 155.
Kénosis: en la encarnación I 242ss; en la muerte II 56s 71 73ss; en la predicación y en la fe II 57.
Kenóticas, teorías I 146.
Kitamori, K. I 277.

Lanzada II 225ss.
«Latrocinio de Efeso» I 98.
Lavatorio de los pies II 23ss.
León I, Magno, San I 94s 98s 101 121 280 283.
León XIII I 151s.
Leoncio de Bizancio I 104s 254 271.
Leporio I 109.
Liberación, fruto de la redención II 96s 122-126.
Libertad: de Dios en la encarnación y redención I 185s; humana de J.C. II 46s 50s.
Limitaciones humanas de J.C. I 242s.
«Lógos» I 49 52 473ss.
«Lógos-ánthropos»: esquema cristológico I 88 90.
«Lógos-sárx»: esquema cristológico I 82 85s 90.
Loisy, A. I 152s.
Luis de León, Fr. I 149.
Lutero, M. I 145s.
Lyon, concilio de I 138.

Macedonio I 84.
«Maestro», como título de J.C. I 466ss.
Mandamiento nuevo II 25 630.
Mandato del Padre II 40ss.
«Maranatha» I 22s.
Marcelo de Ancira II 405.
Marción I 78.
Margarita M. de Alacoque, Santa I 149.
María, Madre de Jesús I 175s 182 194s 282s 404; II 237s 563 604-607 (véase **«Theotókos»).**
Martín I., San I 119s.
Marxsen, W. II 349s.
Máximo Confesor, San I 119s.
Mediación de J.C. I 41s 59ss; de integración II 211s; existencial II 273ss; en inmediatez II 600-603; necesaria II 403; eterna II 432-436 (véase **Mediador y Sacerdote).**
«Mediador», título de J.C. I 41s 49ss 59ss 109s 240 262-265 468ss; II 595-604 (véase **Mediación).**
Melitón de Sardes, S. I 74s.
Melquisedec II 200-204.
Mérito de J.C. II 251s 382s.
Mesianidad, mesianismo: I 27ss (véase **Conciencia mesiánica y Predicación).**
«Mesías»: véase **Cristo.**
Midrash I 177s.
Milagros: en general I 372ss; en los evangelios I 374-382; historicidad I 382-390; sentido I 390-394; y misterio pascual I 401-404; y fe I 394-397.

Misión divina del Hijo I 48ss 191-194; y pasión II 42-45.
Misterio: de la encarnación I 289-295; del reino I 292 365s; del hombre y de J.C. I 248; II 626-632; pascual: esbozado en la infancia I 181; en el bautismo I 310-313; en los milagros I 401-404; realizado en la muerte-resurrección II 246-276 (c.24).
Modernismo I 152s.
Moisés y J.C. I 44 47 61 180 198 454s 462ss 475; II 204 242s 533s.
Monarquianismo I 78.
Monoenergismo I 116.
Monofisismo I 103s.
Monotelismo I 116.
Moral predicada por J.C. I 361s.
Muerte: horror de J.C. a ella II 78ss; circunstancias de la suya II 219-224; en relación con su vida II 239-242 249ss; consumación II 243s; como victoria II 255-261; como glorificación II 261-267; hacia la vida II 246-251 253ss; y resurrección II 271ss; eficiente de fe salvífica II 242s; causa de salvación II 273-276.

Naturaleza y persona I 254-257.
Neoescolasticismo I 152.
Nestorio y nestorianismo I 91 95 97 100 103 225.
Nicea, concilio 1.º de I 85s; 2.º de I 124.
Noeto I 78.
«Nombre sobre todo nombre», su donación por la resurrección II 438-441.

Obediencia de J.C. I 345s; II 49-52.
Ockam I 145.
«Operaciones teándricas» I 103s.
Oración: de J.C. I 344s; en Getsemaní II 47-51; a J.C. (véase **Adoración, Culto**).
Orígenes I 77 81s.
Osiander, A. I 163.

Pablo VI I 126s; II 575.
Padecimientos de J.C. II 72-87.
Padre: Dios-Padre de J.C. I 194-197; su iniciativa en la encasnación I 184-191; su acción en la resurrección II 376-380; Padre de los hombres (véase **Paternidad de Dios-Padre**).
«Palabra», como título de J. C. I 470-475 (véase **Logos**).
Pannenberg, W. I 159.
Parábolas I 365 412.
«Parasceve»: de J.C. II 271; nuestra II 276.
Paráclito: el Espíritu S. II 491s; apelativo de J.C. II 407.
Parusía I 20-23 36s; promesa II 414-417; evento futuro II 422-429 (véase **Escatología**).
Pascua, sacrificio de la II 169; y Pentecostés II 481-484.
Pasibilidad de J.C. II 67-72.
Pasión de J.C.: predicciones II 14-23; relatos evangélicos II 63-67; interpretación previa de su sentido II 21ss; contexto histórico y teológico II 54ss; frutos II 91-106 (c.18).
«Pastor», como título de J.C. II 453.
Paternidad de Dios-Padre I 195ss; tema de la predicación de J.C. I 359ss; revelada en la resurrección II 385-388.
Paulus, G. I 150.
Pecados de los hombres y pasión de J.C. II 36s 83ss.
Pedro Lombardo I 138.
Pelagio I. I 108.
Pelagio, heresiarca I 109.
Pentecostés y Pascua II 481-484.
Perdón, fruto de la pasión II 97s.
Persona: definición de Boecio I 105s; concepto I 254-257; única en J.C. I 255-261 264ss.
Petau, D. I 148.
«Phôs hilarón» I 74.
«Physis» I 81 85 93 96 100s.
Pilato II 34ss.
Pío VI II 575.
Pío X, San I 153.
Pío XI I 155.
Pío XII I 155s 319 415 509 575 599.
Plenitud de los tiempos I 197-202.
Plinio I 74.
Pluralidad y unidad de cristologías en el NT I 19 63s.
Poder taumatúrgico de J.C. I 398-402.
Práxeas I 78.
Precio de la redención II 117 120ss 129s.
Predicación: de J.C. I 350-362; sus características II 367ss; del Evangelio, deber de la Iglesia II 518ss.
Predicciones: de la pasión II 14-23; de la resurrección II 312s.
Preexistencia I 25 41 43 48 54 58 61 74 232ss.
Preparación evangélica I 199s.
Presencia de J.C. en la Iglesia II 409-412.
«Primogénito», como título de J.C. II 604-619.
«Profeta», como título de J.C. I 314s 459-468; profeta, sacerdote y rey II 457s.
Propiciación II 180s 192s.
«Prósopon» I 85 91 96 98 100.
Protestantismo liberal I 150s.
Pueblo nuevo de Dios, fruto de la pasión II 101s.
Purificar, como fruto de la pasión II 96.

Quitar el pecado, fruto de la pasión II 97.

Racionalismo I 150.
Rahner, K. I 157; II 621ss.
Ramsey, A. M. I 161.
Recapitulación en J.C. I 80; II 619-626.
Reconciliación, fruto de la pasión II 99s.
Redención I 58; concepto cristiano I 189s; la pasión como redención II 113-131 (c.19) (véase **Precio de la r.**).
Redentor II 116 129ss.
Reimarus, S. I 150.
Reino de Dios: en la predicación de J. C. I 353ss; como misterio I 365s; en la eternidad II 435s; reino de Cristo I 38; II 435s 457.
Religiones no cristianas e historia de salvación II 536s 549ss.
Renan, E. I 150.
Resurrección de J.C.: como origen de la fe de los apóstoles I 16s; testimoniada en el NT II 285-333 (c.25); como evento real II 337-352; como objeto de fe II 361-371 374; horizonte de credibilidad II 352-361; el testimonio apostólico y la fe II 366-369; **r. y vida de J. C. II 525-529**; obra del **Padre** II 376-380; r. y Espíritu S. II 475ss 481-488; e **historia de Israel** II 530-538;

e historia de la Iglesia II 538-543; y la justificación II 396ss; como sacramento II 398-401.
Resurrección de los muertos II 396ss 426ss.
Revelación: la predicación de J.C. como revelación I 351ss; su plenitud en J.C. I 470-473; su consumación en la resurrección II 384-391.
«Rey», como título de J.C. I 155; II 256 447-458.
Riedlinger, H. II 623.

Sabiduría divina y J.C. I 55 215s 474s.
Sacerdocio de J.C. I 60 62 155; II 198-217 (c.22).
«Sacerdote», como título de J.C. (véase **Sacerdocio).**
Sacramento del Padre, J.C. II 576ss.
Sacrificio I 58 113; en AT II 169ss; de J.C. en la cruz según NT II 172 175-185; elaboración teológica II 185-196.
Salvación, su contenido y concepto I 32s; II 91ss; fruto de la pasión II 93ss.
«Salvador», título de J.C. I 32ss 56s 464ss.
Sangre de J.C.: y alianza II 176s; disputa sobre su unión hipostática I 139.
Santidad: concepto I 315s; de J.C.: sustancial I 316-319; accidental I 320ss; moral I 337-347; crecimiento I 346 (véase **Gracia).**
Satanás: y tentaciones de J.C. I 325-328 330s 333s; y pasión de J.C. II 35s; sus supuestos derechos II 112 127 135; liberación de su dominio II 123s; victoria de J.C. sobre S. II 255s.
Satisfacción: teoría de San Anselmo I 135ss; II 145 147ss; de Santo Tomás I 141; II 145 149-152; de Escoto I 141. Satisf. en el AT II 141ss; en el NT 133-141; elaboración teológica II 72 152-158 160-163; satisf. vicaria II 158s 162s; necesidad de la satisf. de J.C. II 163ss; su excelencia y universalidad II 165s.
Scheeben, M. J. I 152.
Schleiermacher, D. F. I 150s.
Schmaus, M. I 156.
Schoonenberg, P. I 160.
Schweitzer, A. I 153.
Secreto mesiánico I 30s (véase **Silencios de Jesús).**
Segunda venida: véase **Parusía.**
Semirracionalismo I 151.
«Señor», título de J.C. I 34-38 57 213ss; II 466-472.
Sepulcro vacío II 309ss 327ss.
Sepultura de J.C. II 227-230.
Ser-relacional I 270ss.
Sergio de Constantinopla I 116ss.
Severo de Antioquía I 104 116.
«Siervo de Yahvé» I 22 58 251 311s 363 463s; II 22s 40 141ss 172s 201.
Silencios de Jesús I 432s.
Símbolos de fe: apostólico I 75 83; de Nicea y Constantinopla I 86; atanasiano I 102; valor de los s. I 83 165s.
Sofronio de Jerusalén, San I 119.
Sozzini, F. y L. I 146.
Suárez, F. I 147s.

Taylor, V. I 161.
Teándricas, operaciones I 103s.
Teilhard de Chardin, P. I 158s; II 620s.
Temistio I 116 413.
Temple, W. I 161.
Templo, J.C. como templo, I 298; II 212s 228 483 (véase **Jerusalén).**
Tentaciones de J.C. I 324-337.
Teodoreto de Ciro I 91s 97 100 106.
Teodoro de Mopsuestia I 90s 106 333.
Teofanía: difiere de encarnación I 230 294s; en el bautismo I 309s 313ss.
Teopasquismo I 108.
«Tercer día» II 321s.
Teresa de Avila, Santa I 241; II 86.
Tertuliano I 75 78 81; II 68.
Testimonio apostólico de la resurrección II 366-369.
«Theánthropos» I 81.
«Theotókos» I 81 86 91s 95s 99s 102 256.
Thomasius I 146.
Thüsing, W. I 158.
Tillich, P. I 157.
Títulos divinos atribuidos a J.C. I 212-215.
Toledo, concilios de I 122s 271 286 447.
Tomás de Aquino, Santo I 103 106 125 139-142 227s 244 346 398 414s 417; II 50 53 69 72 80 85 145 149ss 152s 165 228 240 579 615.
«Tomo de León» I 94 98s.
Transfiguración I 453-456 475s.
Trento, concilio de I 147; II 145 152s 582 599.
«Tres capítulos» I 106ss.
Trinidad Sma. y economía de salvación I 228-232; II 487s.
«Triple oficio» de J.C. I 163 464.
Tristeza de J.C. en la pasión II 75ss.

Ultima cena II 23-27.
Ultimo juicio II 462s.
Ultimos tiempos I 62; inaugurados por la encarnación I 201s 287; fijados por la resurrección II 417-422.
Unidad de persona en dualidad de naturalezas I 81 83 87 89 94 98 107s 110.
Unidad en la diversidad de los misterios de la vida de J.C. II 87ss 525-529.
Unidad y pluralidad de cristologías I 19 63s.
Unificación del universo por J.C. II 619-626.
Unión hipostática I 96 100 141 144 148.
Universalidad salvífica de la encarnación I 181 248-251; de la redención I 112 181; II 106-111 (véase **Voluntad salvífica).**
Universalismo y limitación de la predicación de J.C. I 362ss.
Urs von Balthasar, H. I 159s.

Vaticano, concilio 1.° I 152; 2.° I 162s *(et passim).*
Verbo de Dios: véase **Logos, Palabra.**
Vida eterna: en Jn I 45; en la predicación de J.C. I 354s; fruto de la pasión II 105s.
Vida oculta I 243 246.
Vigilio I I 106s.
Virtudes de J.C. I 340-347.
Visión inmediata: véase **Ciencia.**
Vitoria, F. de I 142 147.
Voluntad humana de J.C.: véase **Monotelismo y Libertad.**
Voluntad salvífica universal I 56; II 107s.

Yo» de J.C. I 46-49 223s (véase **Conciencia).**

ACABÓSE DE IMPRIMIR ESTE SEGUNDO VOLUMEN
DE «CRISTO, EL MISTERIO DE DIOS», DE LA
BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS, EL
DÍA 10 DE ENERO DE 1976, VÍSPE-
RA DE LA FESTIVIDAD DEL
BAUTISMO DE JESÚS, EN
LOS TALLERES DE LA
EDITORIAL CATÓLI-
CA, S. A., MATEO
INURRIA, 15,
MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI